15/-

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 9 1937
THEOLOGICAL SEMINARY

D16
.8.R41

X 530

INTRODUCTION

A LA

PHILOSOPHIE ANALYTIQUE

DE L'HISTOIRE

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN, RUE GARNIER, 4.

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 9 1937
THEOLOGICAL SEMINARY

CH. RENOUVIER

INTRODUCTION
A LA
PHILOSOPHIE ANALYTIQUE
DE L'HISTOIRE

LES IDÉES
LES RELIGIONS. — LES SYSTÈMES

NOUVELLE ÉDITION
REVUE ET CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÉE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28
—
1896

A MON AMI LOUIS PRAT

PRÉFACE

L'*Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* a déjà été publiée comme l'une des études philosophiques, la *quatrième*, auxquelles j'ai donné le titre d'*Essais de critique générale*. En la rééditant après plus de trente ans pour servir d'introduction réelle et très nécessaire à l'ouvrage terminé de la *Philosophie analytique de l'histoire*, que j'aurais voulu, si son étendue l'eût permis, appeler le *Cinquième* et le dernier de ces *Essais*, j'y joins de nombreux développements et des chapitres nouveaux, et j'en soumets toutes les parties à de continuelles corrections de détail. Les vues philosophiques restent sans modification. Les seules additions et corrections portant sur l'histoire, qu'il importe de mentionner, sont celles qui regardent les origines chaldéennes et qui intéressent encore d'autres questions liées à celle-là, par suite des découvertes survenues depuis la publication de mon livre, dans cette partie de l'archéologie de la haute antiquité.

Je n'ai nullement la prétention d'être ce qui s'appelle *au courant de la science*, et mon travail perdrait toute la valeur que je voudrais qu'il eût le droit de réclamer, si je ne me renfermais partout dans un ordre de généralités tel, — je veux dire au fond et touchant les seules vues auxquelles j'attache de l'importance, — qu'il ne puisse être altéré par des erreurs partielles ou dérangé par la connaissance des faits nouveaux qu'apportent les explorations et les exégèses. Cela est si vrai que, dans le cas où les idées régnantes sur les ori-

gines asiatiques des races aryennes viendraient à être révolutionnées par certaine critique nouvelle qui change le sens des émigrations et prétend les conduire d'Occident en Orient, dans ce cas extrême, *ma* géographie, *ma* chronologie, *mon* histoire auraient à être amendées en bien des points que je n'ai pu éviter de fixer, pour n'être pas dans le vague de l'espace et du temps, mais je crois que ma philosophie de l'histoire subsisterait tout entière. Les découvertes chaldéennes ne pouvaient, à plus forte raison, porter aucune atteinte à mes idées principales. Mais elles m'ont fourni un sujet de plus, de grand intérêt, à mettre en rapport et en accord avec ceux dont j'avais traité sans le connaître.

Il convient que j'insiste sur ma totale absence de prétentions personnelles touchant les sujets spéciaux d'étude accessoires à la philosophie. Tout ce qui est érudition dans mon livre est matière d'emprunt. Je tâche de ne puiser qu'aux bonnes sources, et je laisse le mérite, s'il y en a, à qui veut le prendre. Je ne cite mes références que là où je les crois utiles pour l'information du lecteur. Autrement, mon livre aurait changé de nature et comporté un immense développement. Soit qu'il s'agisse de religions, soit qu'il s'agisse de systèmes de philosophie, lorsque ceux-ci me viennent dans le cours de ma revue générale des idées humaines, je n'écris nullement l'histoire. Je relève les doctrines des philosophes et les croyances des peuples ; j'étudie leurs liaisons et leurs suites dans ce qu'elles ont d'essentiel, pour les discuter, les mettre à leur place dans la vie et dans la pensée de l'humanité, et faire sortir d'un tableau général les inductions qui peuvent paraître les plus justifiées sur les origines et sur les destinées. La vérité philosophique elle-même, proprement dite, est partout impliquée pour moi dans les jugements que je porte et dans les conséquences que je tire. Je n'aurais pas compris qu'il pût en être autrement.

Voilà ce que j'entends par la philosophie de l'histoire. Les idées des hommes, sous la double forme, foi et systèmes, sont les matériaux historiques de cette philosophie qui embrasse l'histoire de la philosophie et, si je l'ose dire, la philosophie de la philosophie avec celle de la religion. Les faits n'y entrent que pour la donnée empirique des temps, pour la succession des civilisations et des États, à mettre en

rapport avec les stations et les révolutions de l'esprit. Hors de là, le fait n'est que l'accident, pour lequel il ne peut y avoir de philosophie. C'est parce que je n'essaie pas de composer avec les faits groupés imaginairement une série de termes à aboutissement forcé que ma *philosophie analytique de l'histoire* ne ressemble pas à ce qui s'écrit le plus souvent sous le nom de *philosophie de l'histoire*, et quelquefois aujourd'hui de *sociologie*. Le plan de travail que je me suis fait ainsi ne pouvait convenir à aucun philosophe attaché à l'un des dogmatismes qui se disputent le terrain des idées avec l'ambition d'*organiser*, comme chacun dit, les uns religieusement, les autres scientifiquement, toute connaissance et toute croyance. Seul, le criticisme, qui est une philosophie de la croyance rationnelle, se place au point de vue qui permet de classer et de juger les produits de l'intelligence et de la passion de l'homme appliqués dans le cours des siècles à pénétrer la vérité que fuit la certitude, afin de régler sa vie, de créer ses institutions, et de préparer ses fastes futurs conformément à ce qu'il pense et à ce qu'il croit ou espère de lui-même et de l'ordre du monde.

Perpignan, 15 *mai* 1896.

INTRODUCTION

A LA

PHILOSOPHIE ANALYTIQUE DE L'HISTOIRE

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE DES ORIGINES MORALES ET DU DÉVELOPPEMENT MORAL DE L'HUMANITÉ

CHAPITRE PREMIER

Plan de l'ouvrage.

L'histoire est l'expérience que l'humanité a d'elle-même. Abordée sans critique, l'histoire ne peut que multiplier, en les amplifiant, ces mêmes phénomènes incohérents que donne déjà l'expérience individuelle toute seule quand la loi morale ne règle pas la conduite et le jugement. Traitée dans un système apriorique, elle défigure les faits, ou elle les dédaigne ; elle en rejette et elle en interpole, afin de disposer plus commodément les autres en série. La nécessité d'un prétendu développement organique se trouve ainsi substituée à la naïve et forte lumière de la conscience, qui, pour l'universel comme pour le particulier, est l'incomparable moyen de juger les données empiriques et de les mettre à leur place, et même encore d'y suppléer quand il le faut et qu'elles manquent. Mais l'histoire étudiée sans parti-pris, sans hypothèse cosmique, ou théologique, ou physiologique, sans cadre fait à l'avance et emprunté à la pire ignorance et aux pires préjugés, je veux dire à ceux qui s'ignorent eux-mêmes et se prennent pour la raison, l'histoire avec le seul appui d'un enregistrement impartial, avec les plus simples lois de l'entendement et de la moralité pour guides, doit agrandir la portée de l'expérience personnelle, pour la connaissance de l'humanité, de toute la distance qui sépare les faits généraux des phénomènes individuels.

Cette histoire, qui va m'occuper, est celle qui envisage les déterminations humaines du genre le plus universel, et qui tient les idées et les croyances collectives pour les plus importantes de toutes, en qualité de coefficients communs du développement d'une personne quelconque. Mais ces grands faits intellectuels ne doivent pas se séparer des passions et de la morale : des passions qui sont les stimulants et la matière même de la vie ; de la morale dont la forme, modifiée au contact des phénomènes divers, externes et internes, agit sur les croyances et les idées, et en subit ensuite les réactions.

Il faut d'abord scruter les origines humaines, morales, sociales, et remonter à des époques où les témoignages font défaut. Dans cette partie délicate, il est inévitable qu'on se fie à des inductions tirées de la personnalité de l'homme, telle qu'on l'a sous les yeux, mais réduite à ses éléments essentiels, généraux, profonds, et que tout porte à juger invariables. Ce sera peut-être assez, pour éviter de trop graves erreurs, de substituer la critique aux méthodes affirmatives à outrance, aux hypothèses simplistes, à la fiction antéhistorique de l'animal devenant homme, et aux suppositions arbitraires de berceau commun, de révélation externe, d'initiation quelconque de tous, individus ou peuples, par un seul. D'ailleurs, nous verrons dans la suite que les connaissances aujourd'hui acquises à la critique des races, des langues et des monuments, ont établi pour les origines humaines un terrain solide qui dispense presque de toute induction à des temps encore plus anciens, et, dans tous les cas, rapproche singulièrement ce que nous savons de ce que nous pouvons raisonnablement demander à l'induction morale de nous apprendre.

Ce premier travail doit être éclairci par l'étude de la moralité envisagée sous le point de vue historique, quoique général, et complété par l'examen des thèses de théorie les plus connues que nous avons à repousser ou à n'adopter qu'en partie.

Ensuite, nous passerons à l'étude des religions les plus anciennes, de leurs formes naturelles et primitives, de leurs rapports ethnologiques, géographiques, chronologiques, des états, progrès et déviations d'intelligence et de moralité qu'elles supposent, enfin des lois qui se témoignent entre l'assiette des âmes et des mœurs et les affirmations acceptées ou disputées touchant l'ordre suprême du monde. La partie empirique de ces recherches concerne presque entièrement des époques où l'histoire n'a sérieusement pénétré que de nos jours ; et il faudra faire connaître là des vérités conquises par la critique, les unes positives, les autres négatives et non moins importantes, qui commencent à peine à se répandre parmi nous, et dont nul philosophe n'a encore tiré les conséquences. La partie philosophique ne sera guère moins nouvelle. En effet, l'histoire apporte une base

qui manquait, et bannit beaucoup d'hypothèses. Puis la scission déclarée au siècle dernier entre le sentiment religieux, entre l'intelligence même des religions et presque de la morale, et les études éthiques et politiques, fait place maintenant au besoin éclairé de tenir compte de tous les éléments de la nature humaine pour expliquer l'homme et le diriger. La philosophie elle-même, devenue critique, se soustrait à des spéculations trop purement rationnelles et sans fondement dans l'expérience. La morale, principalement depuis Kant, remplit le vide laissé par le dogmatisme métaphysique, et l'histoire générale doit, comme toute autre science, éprouver les effets de cette révolution. C'est ainsi que j'espère, en esquissant les traits probables de la plus ancienne humanité accessible à notre connaissance, demandant des faits aux sciences historiques et anthropologiques, des inductions à la raison sans préjugés, et des principes, quand il en faut, à l'analyse de la nature morale en ce qu'elle a de constant, arriver à des conclusions de très haute importance. Je voudrais avoir acquis le droit d'appeler ce travail une philosophie analytique de l'histoire.

J'aurai à étudier parallèlement le développement religieux des différentes sociétés, et le développement rationnel, quand il s'est produit; à considérer, d'un côté, la morale engagée dans les croyances, et ces croyances mêmes, dont la plupart existent encore après quelques transformations, de l'autre, la morale engagée dans la philosophie et dans les autres faits généraux de la civilisation intellectuelle. La comparaison des deux ordres de développement amènera de nouvelles conclusions dont la principale devra concerner le sens, la nature, les péripéties du progrès de l'humanité dans le passé, les conditions qui rendent le progrès possible, et les objets sur lesquels il peut porter essentiellement.

Cette philosophie analytique de l'histoire est l'instrument utile, et même indispensable, de la morale et de la sociologie, sciences vivantes dont quelques premiers principes se peuvent tirer de l'étude directe de l'homme, dont plusieurs ont donné lieu à des systèmes antagonistes et restent comme en suspens, et qui demandent tous à être éclairés par la critique comparative de la conscience, des faits et des doctrines. Les doctrines ont d'ailleurs leur place naturelle dans le cours du travail de l'humanité qui s'efforce de se connaître et de se constituer. Là, on les juge en qualité de faits historiques. L'histoire de la morale devient ainsi un élément de la morale, et des vérités quelquefois trop contestables dans l'abstrait s'imposent plus fortement lorsque la conscience, leur théâtre, est non plus seulement la conscience individuelle, mais la conscience considérée dans la société et dans l'histoire.

CHAPITRE II

Des commencements de l'humanité au point de vue de la théorie de Kant.

La réflexion, la raison, la liberté ont appartenu aux premiers hommes de cela seul qu'ils étaient hommes. Mais ce sont des puissances qui, conformément à une loi générale des fonctions humaines, n'ont pu passer à l'acte qu'à mesure de l'expérience, ni devenir en chaque personne des facultés dont elle eût clairement conscience, qu'en proportion même de l'exercice qui en avait déjà été fait, ni s'élever un peu haut, si ce n'est à la longue et après que les rapports multipliés et croissants entre des personnes diverses, entre celle-ci et le monde externe, eurent apporté un contingent suffisant de connaissances, d'applications et d'épreuves. C'est ainsi d'ailleurs que les choses se passent pour l'éducation individuelle de chacun de nous. Quelque moralement cultivées que soient une famille, une société, quelque accumulées que se trouvent les données de l'expérience, les notions et les découvertes de l'entendement, les produits de l'activité dans les sciences et dans les arts au sein d'une certaine civilisation, l'enfant qui y prend naissance reste obligé d'accomplir lentement, de degré en degré et de phase en phase, le passage de l'instinct à la raison, et des puissances de ses fonctions à leurs énergies. L'expérience, l'exemple, les soins, l'enseignement des parents, bientôt les communications sociales et le spectacle d'un monde humain perfectionné facilitent l'apprentissage et n'en dispensent pas; et dans quelles limites étroites recueillent le bénéfice de ces secours ceux que le sort ne place pas dans les circonstances les plus favorables, on le sait trop. Or, les premiers hommes ne rencontrèrent pas un milieu éducateur tout formé; le développement de la réflexion fut donc bien lent pour eux, et l'instinct dut les dominer dans une mesure plus grande que nous ne pouvons même l'imaginer. J'excepte les produits moraux dus aux accidents les plus vulgaires et les plus terribles de la vie humaine : la mort et le crime. Ici les impressions furent nécessairement très vives, l'instruction rapide et les résultats frappants pour l'initiation à la raison et à la moralité. Mais on conçoit sans

peine dans quelles erreurs l'imagination et tous les sentiments violemment excités durent se précipiter, lors du premier usage que la liberté de l'homme fit de son pouvoir de créer des hypothèses pour s'expliquer sa destinée.

Ainsi, quand je dis que l'homme commence dans la raison et dans la liberté, c'est dans leurs puissances que j'entends : pour sortir du pur instinct, qui est l'état de l'animal, il possède la raison à l'état d'instinct pour ainsi dire, et la liberté est en lui d'avance par le pouvoir qu'il a de se représenter ses déterminations comme simplement possibles. C'est ce passage de la puissance à l'acte qui est le fond de l'histoire de l'homme primitif, et nous pouvons en tracer les principaux linéaments, tirés de la seule nature des fonctions en exercice et des phénomènes nécessaires de la vie, par des inductions qui n'ont rien d'arbitraire.

Kant a énuméré avec trop de modestie et de défiance de ses forces un certain nombre de points essentiels de l'initiation de l'homme à la raison. La plupart des idées qu'il a émises sur ce sujet sont trop bien fondées sur la nature des sentiments et des choses pour n'être que de simples conjectures, comme il les nomme (dans son opuscule intitulé : *Commencement conjectural de l'histoire de l'homme*). Il a tout droit de dire que, en s'élevant sur les *ailes de l'imagination,* il n'abandonne pas *le fil conducteur de la raison et de l'expérience.* Et même les ailes sont superflues ; il n'en est guère besoin pour rester si près de terre. Enfin, notre philosophe emprunte les récits de la *Genèse*, *en guise de carte pour le guider sur sa route*, non sans doute qu'il en reconnaisse l'autorité, comme histoire de faits positifs, mais visiblement parce qu'il ne saurait trouver un livre plus ancien dont l'auteur ait conservé de plus vivants vestiges des anciens souvenirs, ou se soit mieux inspiré des impressions primitives de la vie humaine.

Les caractères du passage de l'instinct à la raison se marquèrent, d'après Kant, dans ces diverses suites de faits, de réflexions qui s'y joignirent, et de modifications qui en furent engendrées :

Le choix des aliments, l'expérience de leurs effets, l'anxiété de l'expérimentateur, les suites morales d'une épreuve continuée à travers l'ignorance et le danger, et propre à révéler à celui qui la subit sa liberté et les fatalités inhérentes à l'emploi de sa puissance ;

La substitution de l'amour à l'appétit sexuel par la liberté réciproque des sexes, l'usage des vêtements, le sentiment de la pudeur et le sentiment de la beauté ;

La préoccupation de l'avenir, la recherche des fins réfléchies et lointaines, et l'inquiétude attachée à cette poursuite, et le travail imposé, et, après tout, la mort, sort commun des animaux, objet

d'effroi pour l'homme seul, et dont la connaissance doit alors paraître un don funeste de la raison.

Kant croit pouvoir ajouter à ces notions celle de la destination des animaux comme moyens de la vie de l'homme. Il peut y joindre au moins, sans trop de difficulté, le sentiment de la supériorité de ce dernier, qui n'a d'égal que son semblable. Et c'est la source de la notion du droit et de la dignité de la personne : droit qui consiste en ce que chacun prétend justement à être un but pour soi et à n'être jamais traité de simple moyen pour le but d'autrui. De là l'égalité et la justice, du moins en principe et en puissance ; de là l'égalité, non seulement des hommes entre eux, mais entre l'homme et tout être raisonnable, à quelque degré d'élévation qu'on l'imagine, parce que la supériorité de nature et de fonctions ne rejette pas des personnes plus humbles dans une condition tellement subalterne que la conscience et la volonté s'abdiquent en elles et descendent au rôle d'instruments. Cette vérité, l'éducation du genre humain, prolongée pendant tant de siècles déjà, est à peine parvenue à la définir rationnellement, combien moins à la faire passer dans la pratique ! mais le sentiment en fut donné dès la plus haute antiquité, car il est inhérent à l'homme.

« C'est ainsi, ajoute Kant, que l'homme fut mis hors du sein maternel de la nature. Il sortait de l'état innocent et paisible de l'enfance, et en quelque sorte d'un jardin qui le nourrissait sans travail, pour être jeté dans un monde où tant de soucis, de peines et de maux inconnus l'attendaient. Souvent, au milieu des chagrins de la vie, son imagination lui représentera un *Éden*, séjour de la paix et de l'indolence, où il désirera de couler ses jours dans les jeux et l'oisiveté. Mais l'inexorable raison, qui le pousse sans cesse au développement de ses facultés, se placera toujours entre lui et cette demeure imaginaire, et ne lui permettra point de retomber dans l'état de simplicité et d'ignorance dont elle l'a fait sortir. Elle l'excite à supporter patiemment la peine qu'il hait, à poursuivre ardemment de brillantes chimères qu'il méprise, et à oublier la mort même, devant laquelle il frissonne, pour l'amour de ces chimères dont la perte l'effraye encore plus.

« Quel est le résultat de cet exposé du commencement de l'histoire de l'homme ? Que la raison lui présente un *Eden* comme le berceau de son espèce, mais que sa sortie de ce paradis n'est autre chose que son passage de l'état de brute à l'humanité, des lisières de l'instinct à la conduite de la raison, en un mot de la tutelle de la nature à l'état de liberté. Il ne s'agit plus de demander si l'homme a perdu ou gagné à ce changement, quand on admet que la vocation de son espèce est de s'avancer vers la perfection, malgré le peu de

succès qu'ont pu avoir pendant longtemps les efforts des générations successives. Mais cette marche, qui, pour l'espèce entière, va du pis au mieux, n'est pas précisément la même pour les individus. Avant l'éveil de la raison, il n'existait ni précepte, ni défense, ni transgressions par conséquent. Mais lorsqu'elle commença à agir, et que, faible comme elle est, elle eut à combattre contre l'animalité et toutes ses forces, il dut en résulter des maux, et, ce qui est pire encore, des vices, qui étaient étrangers à l'état d'ignorance et d'innocence. *Le premier pas que l'homme fit hors de cet état fut donc moralement une chute, et physiquement un châtiment, puisqu'une multitude de maux physiques inconnus le suivirent...*

« Les assertions, si souvent mal comprises, et même en apparence contradictoires, de J.-J. Rousseau peuvent ainsi se mettre d'accord entre elles et avec la raison. Dans les *Discours* sur l'*Influence des lettres* et sur l'*Inégalité*, il montre fort bien la contradiction de la civilisation avec la nature du genre humain, considéré comme une espèce animale où chaque individu doit remplir entièrement sa destination. Dans l'*Émile*, au contraire, dans le *Contrat social* et autres écrits, il cherche à résoudre un problème bien plus difficile : à faire voir comment la civilisation doit procéder pour développer toutes les facultés de l'homme, considéré comme espèce morale, de manière à lever la contradiction qui existe entre ses deux destinations. C'est en effet de cette contradiction entre les penchants nécessaires à l'homme physique et sa vocation à l'état de citoyen que naissent tous les vrais maux qui désolent la vie humaine et les vices qui la déshororent. Les penchants qui nous portent aux vices, et que l'on condamne par cette raison, sont cependant bons en eux-mêmes et convenables au but de la nature ; mais ne se rapportant qu'à l'état de nature, ils sont contrariés par la marche de la civilisation, qu'ils contrarient à leur tour. »

Cette théorie va me servir de thème pour des observations que je n'aurais su mieux amener et qui me conduiront au cœur de mon sujet.

Je remarquerai d'abord, ce que Kant n'a pas toujours fait assez explicitement, que les rapports réels et souvent aperçus entre les récits de la *Genèse* et l'explication rationnelle des premiers événements de l'histoire de l'homme ne doivent point nous faire préjuger l'intention de l'auteur de ces récits. Sa foi, ses impressions, ses réflexions, s'il en fit qu'il ne nous a point transmises, furent assurément tout autres que nous ne pouvons aujourd'hui les construire en consultant la raison. Mais, dans un sujet de cette nature, il y a une relation nécessaire entre le fond réel et rationnel de l'histoire et les sentiments

humains, les imaginations humaines, les idées à la fois naïves et symboliques qui composèrent la légende de cette même histoire en s'inspirant d'une croyance religieuse. C'est cette relation qui permet d'*interpréter* des compositions dont on aurait tort de croire le commentaire moderne appelé à reproduire la pensée exacte de l'antiquité.

Cette réserve faite, il est manifeste que le passage de l'instinct à la raison, et d'un état d'ignorance et d'innocence à un état de science et de liberté, origine de tous les maux, est à la fois une nécessité de fait, et a pu, a dû naturellement s'inscrire par des symboles, dans une très ancienne compilation de traditions plus anciennes encore. Il reste seulement à discuter la nature et le sens de la *chute*, quand on veut s'élever au-dessus de la lettre de la légende. Ici, Kant me paraît errer doublement, et en accordant trop de réalité à la chute, dans l'esprit où lui-même l'envisage (outre qu'il introduit entre l'individu et l'espèce une distinction tout à fait contestable), et en se formant au contraire une idée affaiblie du mal primitif et de ses suites, qui constituèrent une chute véritable, fatale à l'humanité entière, irréparable pour certaines races. L'injustice, le crime ne paraissent pas ou, du moins, ne viennent pas au premier plan dans l'idée qu'il se fait du principe de la déchéance; et il n'envisage pas assez distinctement les effets de l'injustice, toujours placée en fait à l'origine des actes émanés des individus, sur la société humaine et sur les institutions qui lui donnent sa forme.

Une première erreur du philosophe est d'admettre que l'individu a *perdu* en passant de l'état supposé d'instinct pur à l'état de raison. L'individu, en général, a *gagné*, s'il est devenu moral de brute qu'il était, s'il a développé ses facultés et, en cela même, en cela seul, atteint un but dont la poursuite le différencie de l'animal. Mais, dira-t-on, le méchant, celui que le mal a perverti, celui-là du moins a perdu. Perdu quoi ? en quoi perdu? Perdu sans doute l'innocence, perdu en ce qu'au lieu d'une qualité négative il possède un attribut propre, mais modifié en un sens que la moralité réprouve. Or, il a été soutenu, et avec une grande force, que l'homme qui fait le mal et le connaît est supérieur *en nature morale* à l'homme qui fait ce que nous appelons le mal et qui l'ignore. En effet, quelque dégradé que soit l'agent moral, il reste toujours noble comme tel, et incomparable avec l'agent brut. Il ne descendrait au plus bas degré du mal que lorsque la puissance des habitudes lui dissimulerait le mal, lorsqu'il arriverait à se fonder dans l'immoralité une sorte de nature, à perdre tout remords et toute aspiration élevée, en un mot à ne plus connaître le bien. Mais il reviendrait ainsi à l'ignorance première,

d'où l'on voit que l'innocence va se retrouver comme limite extrême de la dégradation de cet être qui en est sorti.

Cette *innocence*, tant originelle que finale, est une abstraction, car je ne saurais admettre la pure ignorance morale. L'abstraction sert ici à envisager plus clairement le développement moral, en partant du *zéro de la moralité*. Mais, au vrai, chez l'homme, l'innocence n'est que l'état de celui qui ne fait point le mal, pouvant le faire ; et le développement réel consiste, non dans l'acquisition de facultés toutes nouvelles, mais dans la suite des actions et des réactions des fonctions données primitivement et de l'expérience.

Admettons, sous cette réserve, et l'innocence initiale et celle où l'excès du vice peut ramener; nous dirons : Aussi longtemps que l'être vicieux demeure dans l'intervalle de ces deux êtres semblables, — et qui oserait croire de l'homme le plus corrompu qu'il a cessé d'y être renfermé ? — il est libre, et par conséquent capable de remonter vers la justice, et moralement supérieur à l'innocent que la nature ferait impeccable, non la volonté. Mais si le mal était sans remède en cette vie, la personne du pécheur se plongeant de plus en plus avant dans sa corruption, et la mort pouvant d'ailleurs à tout instant le surprendre, rien ne prouve encore que cette vie soit unique, cette épreuve, la seule qu'il puisse subir, et qu'un autre théâtre ne se retrouve point pour la suite de son développement moral.

Dans tous les cas la liberté, c'est-à-dire la possibilité du mal, et ce mal même, en fait, étant des conditions inséparables du genre de bien qu'il appartient à l'agent moral de produire, et qui surpasse incommensurablement les autres biens, il est clair que l'être ne perd point, mais gagne en perfection, quand il est placé dans ces conditions et en danger de leurs conséquences. Autrement il faudrait dire que la possibilité de la plus haute perfection qu'il nous soit donné de comprendre en ce monde, et qui consiste en la possession de soi-même et en la libre réalisation du bien, que cette possibilité n'est point elle-même une perfection.

Ainsi Kant s'est trompé en croyant que l'individu a perdu à cet exercice de sa raison et de sa liberté qui a fait sortir son espèce de l'état d'innocence. Il s'est trompé en sens inverse, en pensant que l'espèce a pu profiter de ce qui, dans les premiers actes humains, était pour l'individu une chute véritable. Car, d'abord, est-il possible que l'espèce gagne en même temps que les individus perdent? Que l'espèce ait gagné dans le passé, au sens où ce gain est entendu par Kant, il ne saurait le prouver; et lui-même admet que, peu après le premier âge, l'humanité se trouva corrompue jusqu'à devenir indigne de l'existence. En fait, l'histoire abonde en peuples souillés, en peuples perdus, et la violence, l'injustice, l'infamie des mœurs n'ont pas

moins caractérisé les sociétés que les personnes. Nous avons autour de nous et en nous de grands et déplorables restes des vices et des crimes passés à l'état de coutume et incorporés au corps social. Que l'espèce, néanmoins, puisse profiter et profite progressivement du développement complexe de la vie et des puissances humaines à travers les méfaits mêmes des hommes, si c'est là ce que pensait le philosophe, je ne le combattrai plus; mais je remarquerai que les avantages et les progrès sociaux se réalisent aussi dans les individus et par eux, que sans eux l'espèce n'est rien; et si je cherche à me représenter l'essence de ce progrès humain, de ce bien obtenu par degrés dans la suite des temps, je trouverai qu'elle repose en grande partie sur la liberté, sur la connaissance réfléchie, sur la raison. Ces biens, fondements de tous les biens, sont les mêmes pour la société que pour la personne, et ce n'est qu'autant que la personne les possède avec leurs conséquences que la société possède aussi les uns et les autres. En un mot, là où l'individu perd, on voit de même des races perdre; et là où la société gagne, on voit *d'abord et nécessairement* les individus gagner.

Et il ne serait pas juste d'objecter que le progrès social, envisagé dans les personnes qui en profitent, s'obtient par le sacrifice de celles qui ont vécu aux époques plus ou moins anciennes, ou primitives, qui ont souffert dans un milieu barbare et n'ont pu encore être promues par la raison à des biens supérieurs à ceux que l'ordre des purs instincts animaux leur eût assurés infailliblement. Non, le juste, à toutes les époques, a trouvé à sa portée des biens élevés au-dessus des satisfactions de la vie instinctive. Si, néanmoins, il a été souvent la victime et de l'injustice d'autrui et de ses propres mérites, c'est un malheur dont je ne vois pas que nous soyons affranchis. L'idéal d'une société future, supposé accompli, ne nous dispenserait pas d'ailleurs de chercher dans l'ordre latent du monde une justification possible du sort des individus qui nous semblent sacrifiés à l'œuvre du passé, meilleure et plus honnêtement acceptable que celle qui se tire d'un succès final dont ils ne seraient point appelés à jouir. Il n'est pas digne de Kant de nous renvoyer à l'adage que *la nature fait tout pour l'espèce, rien pour l'individu*, fût-il une personne.

Ajoutons en passant que les philosophes, aujourd'hui si nombreux, qui admettent un ordre, une finalité générale de l'univers, mais dans laquelle les travaux et les peines du passé sont des sacrifices sans récompense faits pour un but qui ne profitera point à ceux qui en ont eu le mérite, mais à leurs successeurs, n'ont guère le droit de se scandaliser des injustices divines que consacre une autre théologie qu'ils n'aiment point, ni de rejeter la nourriture qu'y puise le mysticisme. N'ont-ils pas aussi une manière de *réversibilité* ? n'ont-ils pas leurs *victimes* et leurs *sacrifices* ?

Je reviens maintenant à la théorie de Kant. Le passage où les paradoxes de Rousseau sont expliqués et les travaux de ce grand homme ramenés à l'unité est, je crois, vrai et profond. Seulement, je ne puis admettre l'existence d'une *contradiction* formelle *entre la civilisation et la nature du genre humain, considéré comme espèce où chaque individu doit remplir entièrement sa destination*. Il faudrait, pour qu'il en fût ainsi, que l'homme eût été destiné à rester animal; car s'il est né ou a dû devenir un être moral, il ne faut pas plus s'étonner des misères que cette condition a rendues possibles pour lui qu'on ne s'étonne de celles qui accablent les animaux dans l'ordre où ils sont confinés. Remarquons en outre que, si l'on parle exactement en prétendant que dans une espèce animale chaque individu atteint sa destination, il sera vrai de dire, dans le même sens, que tout homme atteint la sienne sous le régime le plus injuste et le plus dur d'une civilisation quelconque ; car le pire mal qui puisse lui advenir au physique est de souffrir et de mourir (en outre de l'effet des lois communes de la nature) pour le bien physique des autres, ce qui est le sort commun des animaux; et le mal moral, dont il ne s'agit point ici d'ailleurs, n'est à apprécier que relativement au bien moral dont le même homme a été rendu capable.

Mais une considération qui domine tout, c'est que les maux propres à l'état moral et à l'état civilisé qui en est la suite dépendent de la liberté, attribut essentiel de l'homme dans ces deux états. Dès lors la déchéance que l'on qualifie de contradiction entre la civilisation et la nature, cette corruption, partout où l'on peut la signaler, a été l'œuvre de la liberté. Inévitable en fait, à cause des épreuves diverses et répétées auxquelles tant d'hommes ont été soumis, il était pourtant dans la puissance de chacun d'eux de n'y rien ajouter, mais d'en retrancher quelque chose, et il appartient à tous de s'en relever par une suite d'efforts dans la suite des temps. Ainsi la liberté fait l'unité profonde des phénomènes qui nous semblent contradictoires, parce qu'elle est une égale puissance de biens et de maux, et il est en elle de détruire à la longue les désordres que seule elle a pu introduire. C'était là au fond la pensée de Kant, je n'en doute pas, et c'était le sentiment confus de Rousseau. Malheureusement, les explications du disciple et du maître pèchent par faute d'appliquer sérieusement à l'histoire de l'homme primitif la pure et forte notion du libre arbitre. L'un et l'autre y croyaient pourtant, ou pensaient y croire! Ils ne voyaient point l'antinomie où réellement elle est, à la profondeur où il faut la chercher. Ce n'est pas entre la civilisation et la nature qu'il faut la prendre, puisque la civilisation est un produit dont la nature, au sens le plus complet du mot, est l'un des facteurs, la liberté étant l'autre. L'antinomie est entre cette liberté, d'une part, qui doit être

considérée dans l'individu moral, dans la personne, théâtre propre, et unique au fond, de son exercice, et la nature et la société ensemble, d'une autre part, qui ne lui offrent point des conditions normales et pures pour la pratique du devoir, pour le maintien des passions dans les limites que le devoir exige. Si Kant avait vu l'opposition là, et non pas où la placent les célèbres paradoxes de Rousseau, fondés sur le principe de la bonté de la nature, il aurait pensé peut-être à un autre lieu et à d'autres temps que ceux du berceau de l'humanité terrestre, pour y envisager un milieu convenable à la création première de l'être libre et obligé.

La faiblesse de Kant sur ces terribles questions m'apparaît surtout dans la définition même de l'origine et de la nature du mal. Il est vrai que cette faiblesse est de la force, si je la compare aux abstractions froides et fausses et à la complète atrophie du sens historique chez tant d'autres philosophes : les Descartes, les Leibniz. L'un ne voit dans le mal qu'une borne, une privation; l'autre ajoute que le mal est un ingrédient nécessaire du meilleur des mondes possibles. Kant du moins envisage la morale historiquement à la fois et dans son principe. Il reconnaît une chute, dont malheureusement il rattache moins l'idée à l'usage de la liberté qu'à l'évolution qui en ouvre peu à peu l'exercice à l'homme, et à l'avènement même de la raison. Il trace le tableau des maux qui accablèrent l'espèce humaine à l'origine des sociétés comme une suite fatale des civilisations primitives, de laquelle il semblerait que personne en particulier n'ait été responsable quoiqu'elle ait abouti à l'entière perversion des individus. Il va jusqu'à conclure, parallèlement à la lettre de la tradition sémitique, que les hommes devinrent *indignes de l'existence*. La légende du déluge universel vient ainsi rompre l'exégèse des origines morales. Cette légende, en elle-même fort naturelle, n'est pas susceptible pour nous d'une réelle application à l'histoire. D'ailleurs les probabilités tirées des traditions et des monuments des principaux peuples de l'ancien monde (Aryens, Sémites, Égyptiens et Chinois) nous désignent les mœurs patriarcales comme trait commun d'une très ancienne humanité. Kant pousse les choses au pire et ne satisfait bien ni à l'un ni à l'autre des deux grands principes opposés, également réels, applicables à la matière : ni à la liberté, parce qu'il ne la voit point assez réelle et ne caractérise pas la déchéance comme mal moral ou *péché*; ni à la solidarité, car il ne paraît pas songer aux grandes raisons de la multiplication, du développement et de la persistance de ce mal, aux actions et réactions dont il est la cause pour la nature passionnelle de l'homme, à son influence nécessaire sur les religions et sur les institutions civiles et politiques, et aux atténuations de responsa-

bilité qui ressortent, pour les individus, de l'introduction de ces trois éléments de la vie sociale comme coefficients inévitables de la conduite et des mœurs de chacun.

Abordons de plus près ces questions dans les premiers chapitres d'un livre célèbre de Kant : *La religion dans les limites de la raison*. La discussion, intéressante par elle-même, me conduira naturellement à mes propres conclusions.

Le philosophe rejette d'abord l'opinion ancienne et continuelle qui regarde l'espèce humaine comme portée exclusivement au mal et croissant en perversité d'âge en âge.

Il ne traite pas mieux l'opinion contraire, suivant laquelle l'espèce est portée au bien et perfectible quant à la moralité. La tendance au bien est insoutenable, en effet, si l'on prétend qu'elle exclut la tendance au mal. Mais Kant veut de plus que le perfectionnement moral des hommes, non pas suivant telle loi qui pourrait être jugée trop étroite, mais simplement et sans distinction, soit démenti par l'histoire. Cette affirmation sans preuves semble d'abord bien téméraire. Il faut se l'expliquer en ce sens que le philosophe, habitué à considérer la personne dans une sorte d'abstraction vis-à-vis de la loi morale observée ou négligée, n'a pas cru que les hommes devinssent d'époque en époque plus capables de faire, dans une occasion donnée, ce qu'ils estiment être leur devoir. Mais il aurait pensé autrement peut-être, s'il s'était inquiété d'autre chose que du devoir absolu, en se posant cette question où la notion du bien est plus étendue : Les grands milieux successifs, dans lesquels se déploient les éléments de la moralité, sont-ils tels que, grâce à la modification des objets des passions ou autres mobiles, et des faits établis, un plus grand nombre d'hommes se trouvent être en fait, *dans certains de ces milieux*, de moins en moins coupables des actions, et de moins en moins chargés des habitudes qu'une époque plus avancée traite d'immorales ? A ce point de vue, on observe un fait heureux de solidarité dans le bien, dont l'inflexible moraliste ne veut pas tenir compte ici, et que nulle part il n'a bien compris.

Entre les deux opinions condamnées s'offre une opinion moyenne qui déclare les hommes portés au bien et portés au mal, sur le fondement de la liberté. C'est là qu'est la vérité. Mais il y a manières de l'entendre.

Selon Kant, une disposition originelle au bien nous est donnée sans mélange par la nature : 1° dans notre animalité, comme êtres vivants et sensibles ; 2° dans notre humanité, comme êtres sensibles et rationnels ; 3° dans notre personnalité, comme êtres rationnels et libres, c'est-à-dire moraux et responsables. La disposition animale

nous porte par l'instinct à notre conservation propre, à la propagation de notre espèce et à l'association entre nous. La seconde disposition, celle de l'humanité, abstraction faite de la loi morale, comprend cet amour réfléchi de nous-mêmes qui procède de la comparaison que nous faisons de nous à autrui, et engendre les rivalités et les concurrences. Enfin la disposition de la personnalité porte au respect de la Loi morale et l'érige en un mobile suffisant de la liberté. Tous ces penchants innés sont bons de toute manière. Aux deux premiers se rapportent sans doute beaucoup de vices, vices brutaux, vices cultivés, mais qui *naissent d'eux-mêmes* et n'ont point leurs racines dans les tendances de la nature humaine.

On peut opposer déjà à cette division de fortes objections. L'humanité et la personnalité ne s'observent nulle part séparées de fait, et, en théorie, nos analyses nous ont montré dans la volonté libre un principe et une condition de la réflexion (*Deuxième essai*, § IX). Ensuite, c'est affaiblir l'idée du libre arbitre, que de considérer la personnalité non comme une donnée, mais comme une *disposition* de l'homme. Se fonder pour cela sur un *principe subjectif* qui, en nous imprimant le respect de la Loi comme une règle de conduite, nous *achemine à la personnalité* et constitue une disposition pour y atteindre, c'est faire appel à je ne sais quelle qualité métaphysique occulte. Mais je nie surtout la bonté attribuée sans réserve aux penchants primitifs. Il est vrai que *avant la Loi* le mal moral ne saurait exister; mais *après la Loi*, c'est-à-dire à l'égard de l'homme raisonnable et libre, les penchants qui étaient indifférents auparavant deviennent bons ou mauvais selon qu'ils secondent ou contrarient dans les cas particuliers la morale. Le langage commun fait foi sur ce point. Je sais bien que, si on envisage ces penchants dans leur nature générale, ils ne contrarient pas la Loi; mais précisément ils cessent d'être applicables avec une généralité entière aussitôt qu'ils passent sous le règne de la Loi; l'amour de soi ne justifie plus tout ce qu'il justifiait, et pourtant il ne discontinue pas de porter la volonté aux mêmes actes qu'autrefois. Or, ne doit on pas compter parmi les *racines du mal* des dispositions d'où naît infailliblement, dans certains cas, la tentation de mal faire, de même qu'il faut les compter parmi les *racines du bien*, par la raison qu'ils tendent en partie à des fins justes et nécessaires, en partie à d'autres qui ne seraient pas moins irréprochables si l'on pouvait les prendre isolément?

Enfin, la troisième disposition que reconnaît Kant, et qui a pour fin la personnalité, n'est pas non plus *bonne* en ce sens qu'elle ne saurait produire le mal, puisque la liberté est au contraire un principe essentiel de toute action mauvaise. Le libre arbitre a beau supposer le sentiment moral parmi ses maximes, ce qui lui donne un

caractère de bonté, il peut aussi le subordonner actuellement à d'autres maximes et tirer de là un caractère opposé. La plus haute des perfections, une volonté libre, est en même temps l'origine, la *racine* de tout mal. Tout ceci revient à dire que le bien et le mal sont attachés l'un à l'autre dans les puissances humaines. Il n'est pas étonnant que le philosophe qui ne pose d'avance que le bien en puissance arrive à rendre l'origine du mal incompréhensible. C'est ce que fait Kant.

Après avoir admis une *disposition originaire au bien dans la nature humaine*, il est obligé de s'expliquer un *penchant au mal dans la nature humaine*. Ce penchant, il le regarde aussi comme inné, tout en s'efforçant d'en définir la nature et d'en reconnaître l'origine. Mais il traite celle-ci de mystère et ne parvient pas à nous faire pénétrer celle-là. Ce penchant consiste, dit-il, dans *le principe subjectif de la possibilité que les maximes soient détournées de la loi morale*; mais que pouvons-nous entendre du prétendu *principe subjectif*, dès qu'on nous parle d'autre chose que de la liberté même, laquelle n'est point un penchant? Il veut que ce *principe* ne laisse pas d'être une *action*, savoir *un exercice de la liberté pour adopter dans l'arbitre les maximes fondamentales* : sans cela le penchant au mal ne nous serait pas imputable, et il n'y aurait plus de *péché originel* au sens propre de péché. Mais une action de ce genre ne saurait être conçue nulle part comme effective et portant sur l'ensemble de l'humanité. Qu'est-ce, en effet, qu'une action *purement intelligible, non phénoménale, sans condition de temps*? C'est une action qui n'est pas.

Enfin, le penchant ne se trouve pas mieux défini par l'énumération des degrés qu'on y observe : *fragilité, impureté, dépravation de la nature humaine* ; car ces trois caractères se conçoivent aisément comme des manières générales d'exprimer que dans telle conscience libre, où des fins de natures diverses impriment des tendances opposées, le bien conforme à la Loi morale peut être subordonné souvent, ou mêlé à d'autres, ou habituellement rejeté; mais posés comme attributs d'une sorte de substance du penchant, ils ne nous offrent plus que de la mythologie.

Une explication simple et logique de la nature primitive du mal semblait indiquée, dans le système de Kant. Puisque, d'après lui, le mélange de mobiles étrangers à la Loi morale pure et abstraite, même de mobiles tirés de nos affections de bienveillance et de sympathie, suffit pour ôter tout caractère de moralité à l'acte; et qu'il s'échappe jusqu'à dire en propres termes que le *cœur est impur quand des actions conformes au devoir n'ont pas été faites purement par devoir*, il aurait pu, ce semble, assigner pour cause du mal les dispositions naturelles de l'amour de soi et de sociabilité, et toutes les affections

individuelles, familiales, sociales, qui incontestablement motivent la presque totalité des actions des hommes. Le péché initial se serait ainsi présenté comme résidant essentiellement dans l'amour, devenu principe du mal. Une telle conséquence a sans doute arrêté Kant, bien que assez conforme à ses tendances ultra-rationalistes en morale. Il a donc pris le parti de déclarer les dispositions originaires bonnes, les vices qui s'y rattachent, *nés d'eux-mêmes*, *toute impulsion physique à faire un usage quelconque de la liberté, soit en bien, soit en mal*, *une contradiction*, parce que la nature physique et la liberté ne devraient avoir rien de commun, enfin le libre arbitre, une faculté qui, par son essence, devait ne se connaître d'autre mobile que la pure loi du devoir (et dès lors n'être plus qu'une nécessité).

Le fanatisme de la morale rationnelle pure et absolue, joint peut-être au désir de se conformer en quelque manière aux traditions religieuses, a ainsi conduit le philosophe à se forger pour l'homme primitif et la liberté primitive les abstractions les plus singulières : *l'homme est méchant de sa nature*, tout autant qu'il est bon, mais sa méchanceté, pour lui être imputable, doit être une action de son libre arbitre; et pourtant l'acceptation de maximes, d'où cette action procède, est *antérieure à toute expérience*! Le penchant au mal implique l'exercice de la liberté pour préférer une maxime à une autre, et pourtant le penchant au mal est inné! *Le mal n'a pu dériver que du mal, et pourtant la disposition originelle de l'homme* (*que nul n'a pu corrompre que l'homme, à cause de l'imputabilité*) est une disposition au bien!

Kant conclut de là qu'*il n'existe point de source intelligible pour nous, d'où le mal ait pu venir primitivement dans la nature humaine.* Le récit de la *Genèse* lui semble professer cette incompréhensibilité du mal, en en reportant l'origine hors de l'humanité (dans le *tentateur*, incompréhensible lui-même). Évidemment, le fait de la *séduction externe* ne pouvait lui paraître moins inexplicable que le fait de la *séduction interne*, à lui qui n'admettait pas l'existence normale des mobiles de la liberté de l'homme moral autres que la Loi morale?

La comparaison de la théorie de Kant et de la vieille légende sémitique que lui-même s'assimile jusqu'à un certain point, pour qui veut s'y livrer attentivement, ne tourne pas à l'avantage du philosophe. La théorie repousse une partie du récit, où l'écrivain religieux, même en se trompant, est inspiré par un sentiment juste et des vues vraiment historiques dans le fond; et elle en approuve, au moins conditionnellement, une autre qui aujourd'hui nous répugne de tous points.

Ainsi, la théorie refuse d'accepter le commencement du mal dans le temps et veut qu'on admette, antérieurement aux actes humains pro-

prement dits, l'origine d'un penchant au mal en dehors de toutes conditions de temps. Une pareille thèse serait faite pour nous rejeter des considérations intelligibles et historiques dans les divagations orientales ou alexandrines. La théorie admet en revanche, à titre de symbole heureux de la première transgression de la Loi morale, la violation d'une *défense divine* intimée à l'homme ; il est étonnant que le moraliste n'ait pas vu un contre sens (excusable sans doute, mais non pas aujourd'hui et chez un philosophe) dans la substitution du commandement d'une volonté externe au propre dictamen de la conscience, et de l'obéissance passive à l'observation d'un devoir écrit dans le cœur.

Touchant la thèse qui consiste à placer hors du milieu et des conditions terrestres l'origine première du mal dans le *péché*, il y a une remarque importante à faire. La différence est on ne peut plus considérable, et cependant une confusion est à craindre entre une doctrine métaphysique — celle de Kant — qui relègue le mal radical dans l'existence nouménale, c'est-à-dire là où les seules conditions connues de l'existence et les lois tant de l'entendement que de la nature n'ont plus d'application possible, et une théorie d'induction morale qui, sans sortir du champ de l'expérience imaginable, chercherait dans un milieu spartial et temporel antérieur au globe terrestre lui-même un lieu intelligible du péché vraiment originel de la créature humaine. Et cette théorie, à son tour, diffère profondément des doctrines de métensomatose des âmes, lesquelles se rattachent toujours à l'émanation, à la descente de l'Être, et non point à la création et à la liberté comme origine première. Je devais faire ici cette remarque, mais mon sujet actuel me renferme dans les considérations exclusivement relatives à la présente humanité et à ses origines terrestres (1).

Passons à la question de l'héritage du mal. Kant condamne énergiquement et qualifie de la *plus absurde de toutes les opinions sur la manière dont le mal s'est propagé et se perpétue par tous les membres de l'espèce humaine et dans toutes les générations celle qui le représente comme un legs de nos premiers parents* (trad. de Trullard). Il y avait une distinction importante à faire, et il ne la fait pas. L'opinion qui admet l'héritage du mérite et de la faute est une thèse de morale, et moralement condamnable au premier chef, car la faute et le mérite sont personnels et imputables à l'agent seul. Mais le fait de l'héritage des conséquences du bien et du mal est fondé sur l'observation, non sur l'opinion. Ces conséquences sont de deux genres. Physiques, nous les constatons partout et chaque

(1) Voir dans mes *Essais de critique générale* le dernier chapitre du *Troisième essai* (2e édit.) : *Les premières origines morales.*

jour : le tempérament, la santé, les dispositions profondes de l'organisme, et, de plus, les instruments, les capitaux acquis au travail et à l'habileté, d'une part, se modifient du fait de chacun de nous, et, de l'autre, se transmettent modifiés aux générations successives. Morales, nous voyons les modifications physiques, dès qu'elles sont bien caractérisées et constantes, entraîner des dispositions intellectuelles et passionnelles. Nous voyons aussi, réciproquement, les fonctions de l'entendement et de la passion, en s'altérant par l'exercice et se fixant par les habitudes, déterminer des modifications physiques, qui, légères ou profondes (celles-ci plus graves peut-être que nous ne pouvons les surprendre), ont incessamment pour effet de corrompre ou de réparer la nature, ou de la détruire ou de la créer, et, avec elle et ses forces vitales, les phénomènes supérieurs qui conviennent à ses divers états. Enfin, tout ce qui est ou devient physique est par là même susceptible de transmission héréditaire, quoique nous ne sachions clairement ni suivant quelles lois ni entre quelles limites. Il en résulte que le bien et le mal laissent en héritage un penchant à faire le bien ou à faire le mal.

Ceci concerne la solidarité dans l'ordre de la famille. Nous la prendrons tout à l'heure dans l'ordre social. Mais remarquons que la liberté n'en est pas atteinte, hors les cas extrêmes, le cas d'aliénation mentale par exemple. La naissance et la propagation d'un penchant, sa tendance à se tourner en habitude de certains actes, constituent des forces que la liberté morale doit quelquefois vaincre, qu'elle subit souvent, mais qui ne l'annihilent point.

Maintenant remontons aux premières familles de l'humanité, et demandons-nous si le premier travail accompli par la liberté sur des natures humaines vierges n'a pas dû leur imprimer des traces profondes, qui, de génération en génération, affaiblies ou renforcées par les œuvres de chacun dans chaque filière, sont descendues jusqu'à nous et composent la partie native de nos caractères? Une induction simple et inévitable nous oblige à l'affirmer. Est-il besoin d'ajouter que ce grand fait de la solidarité naturelle n'a rien de commum avec la transmission de l'imputabilité des fautes? Loin de là, nos penchants innés, sans nous justifier dans le mal, nous excusent souvent, et, dans le bien, nous méritent le triomphe, puisque alors nous les avons vaincus.

Kant semble ignorer la loi de la solidarité, dont il ne prononce même pas le nom. Il continue son interprétation de la *Genèse*, pour remarquer que *nous avons tous péché en Adam*, en ce sens que nous péchons tous les jours comme lui, en subordonnant la Loi morale à l'égoïsme et aux impulsions de la sensibilité. Il y a cependant une

différence, dit-il, c'est qu'Adam était dans l'état d'innocence et que nous sommes enclins au mal. L'assimilation n'est pas juste, si l'on veut par là nier toute hérédité ; et la différence n'est pas admissible dans le système de Kant ; car aucune distinction n'y est possible entre *Adam* et ses descendants, à l'égard du mal qui n'est pas encore fait. Nous avons vu, en effet, que l'homme en général apporte, selon Kant, un penchant inné au mal, sans lequel l'usage vicieux du libre arbitre ne s'explique point ; en cela *Adam* a donc déjà cessé d'être innocent quand il exerce sa liberté *sous des conditions de temps* ; et, d'un autre côté, l'espèce d'innocence qui lui appartient, en tant que libre et juste encore, ne convient pas moins à tout homme vivant à une époque quelconque. Cette dernière proposition résulte formellement du passage suivant :

« Toute action vicieuse, du moment qu'on en cherche l'origine rationnelle, doit être considérée comme accomplie par un homme sortant immédiatement de l'état d'innocence. En effet, quelle qu'ait été sa conduite antérieure, et quels que puissent être les agents physiques, en lui ou hors de lui, qui l'aient influencé, son actiont n'en est pas moins libre ; elle n'a été déterminée par aucune de ces causes, et peut et doit conséquemment être déclarée, malgré tout, un exercice primitif du libre arbitre » (ch. IV, trad. Trullard). Ceci nous ramène à la loi générale de solidarité, dont Kant ne tient pas compte dans la question du mal. Et je ferai observer d'abord, pour n'y pas revenir, l'affectation que met le philosophe à caractériser comme agents physiques les mobiles internes ou externes qui interviennent dans l'exercice de la liberté. Sont-ce pourtant des agents physiques, ces motifs étrangers au devoir, mais puisés si souvent dans nos fins les plus nobles, dans nos affections les plus désintéressées, quelquefois dans la raison même ? Et ces influences morales qui ressortent des milieux humains qui nous précèdent ou nous environnent : l'exemple, la coutume, l'honneur (faux ou vrai), et enfin la loi positive ? La solidarité dans le mal, non moins que dans le bien, est morale aussi bien que physique.

J'appelle *solidarité sociale*, car il est temps de définir un mot dont il est facile d'abuser, le lien résultant de l'ensemble de ces mobiles d'un acte libre qui se rattachent aux actes antérieurs répétés et habituels dans une société donnée, et aux maximes autorisées, et aux institutions et coutumes dont l'expérience et la répétition mêmes sont les sources. Il y a aussi une *solidarité personnelle*, ou de la personne avec elle-même, qui comporte une définition analogue : il suffit de substituer les actes antécédents de cette personne et les habitudes ou engagements qui en procèdent, aux actions anciennes ou

présentes des autres hommes et aux faits sociaux qui en sont des résultantes. Enfin on peut ajouter, pour compléter ces notions, à la solidarité sociale la nature de l'homme en général, à la solidarité personnelle le caractère natif de chaque personne.

On voit que la solidarité, sans nuire à l'imputabilité stricte de l'agent libre, sans supprimer sa responsabilité, réclame et absorbe une part de tout mérite ou démérite, de tout bien ou mal moral et personnel, en tant que certains mobiles essentiels des actes proviennent de causes étrangères à la conscience qui les admet. Et, en effet, la situation et la valeur morales pourraient-elles être les mêmes chez l'homme dont les bonnes actions, accomplies au détriment de l'intérêt, se fondent sur les maximes d'un siècle ou d'une famille, et chez celui qui, dans le même cas, s'élève à une notion de moralité générale, indépendante des lieux et des temps ? chez l'homme dont les actions mauvaises, perpétrées à l'encontre de la conscience, un peu sourde peut-être, s'inspirent des exemples détestables de sa race, et chez celui qu'on pourrait regarder comme l'auteur réfléchi de ses maximes ? Il s'ensuit de là très clairement que la solidarité doit se compter en moins et de la vertu et des fautes. Aussi, Kant a-t-il prononcé contre l'un des sentiments les mieux établis de l'humanité, lorsqu'il n'a pas craint de dire que la culpabilité ne varie point avec les circonstances dans lesquelles la liberté est appelée à l'acte. La solidarité sociale est toujours une sorte d'excuse partielle à apprécier dans les fautes, et il en est de même de la solidarité personnelle, hors les cas, il est vrai très nombreux, continuels, où les habitudes acquises, la nature viciée d'un criminel sont imputables à l'exercice antérieur de sa liberté.

Cette *origine rationnelle de l'action vicieuse*, qui, dans l'esprit de Kant, exclut la solidarité du nombre des lois morales, est une pure abstraction et, quant à l'ordre pratique, une chimère. Il n'existe nulle part de liberté pure, abstraction faite de tous mobiles, car il n'y a pas d'actes sans motifs. La *Loi morale*, dans le sens du devoir général, abstrait, n'est point d'ailleurs un mobile suffisant dans la vie : on peut légitimement douter qu'aucune action au monde ait été faite exclusivement sous son impulsion ; les hommes l'ont presque toujours ignorée, telle au moins que la pensée philosophique l'envisage, et l'immense majorité d'entre eux l'ignorent encore. L'origine, la nature, la fin de l'acte dépendent à la fois de la liberté et de ses mobiles, et cela rationnellement comme pratiquement. La liberté est entière (excepté toujours dans le cas où la conscience en est effacée par l'envahissement définitif des habitudes et l'oblitération de la réflexion, ou dans ces phénomènes que j'ai définis sous le nom de *vertige*) (*Deuxième essai*, § XI et XII); mais elle ne saurait éloigner un mobile

sans en appeler un autre, ni éviter l'obsession constante de ceux qui l'environnent. Or, de cela seul que tels ou tels de ces derniers motivent ordinairement et par le fait les déterminations de la volonté, il est clair que les conditions ne sont pas les mêmes pour deux agents dont l'un se détermine dans un milieu naturel et social très développé et très complexe; l'autre, un des premiers hommes qui seraient venus à l'existence, est appelé à agir au sein de la simplicité native de sa personne, de ses semblables et des choses. Kant est donc vraiment déraisonnable, dans la rigueur étrange qui lui fait professer que tout acte libre *peut et doit être déclaré, malgré tout, un exercice primitif du libre arbitre.*

Le fondement d'une erreur si grave, et de beaucoup d'autres qui s'y rattachent, est parfois cherché dans une idée exagérée que le philosophe se serait formée de la liberté humaine. En cela, on se trompe beaucoup. D'abord il n'est pas possible de s'exagérer le libre arbitre en lui-même, car il est réel ou il ne l'est pas, et au-dessus de la réalité il n'y a rien. La vérité est que Kant, au fond, n'y a pas cru. Comme tant d'autres, il l'admettait dans la pratique, pour le sacrifier à l'édification de la théorie. S'agissait-il de cette liberté qu'il lui plaisait d'envisager hors du temps, hors des phénomènes? il lui attribuait un mobile unique, absolu, la Loi morale, et par là le supprimait, rendant son exercice invariable et nécessaire. Était-il question du libre arbitre effectif, de celui qui intervient dans les phénomènes, phénoménal lui-même ? il admettait la valeur absolue de la loi de causalité comme chaîne des événements dans le temps, et pensait que *les actions humaines sont déterminées, comme tous les phénomènes naturels, par des lois générales.*

Et voici comment les erreurs que j'ai combattues proviennent d'une cause toute contraire à celle qu'on serait tenté de nommer. Lorsqu'il arrive à Kant de considérer le libre arbitre dans ce qu'il croit son essence, il ne peut le séparer de la Loi morale impérative; dès lors comment pourrait-il donner entrée à des mobiles autres que cette loi, trouver une explication du mal, y distinguer des degrés, reconnaître une solidarité quelconque entre l'agent libre et le monde, entre les personnes et leurs propres œuvres. Au contraire, lorsque les faits et l'histoire le condamnent à admettre une liberté qui met en balance la Loi morale avec d'autres mobiles, et préfère communément ces derniers, il se voit forcé de s'expliquer ce phénomène par on ne sait quel penchant au mal dont la nature est incompréhensible et l'origine première décidément impossible.

Ces derniers mots résument le jugement à porter de cette partie de la morale de Kant. Il n'était pas sans intérêt, si je ne me trompe, d'exposer des idées dont les commentateurs font mal connaître

l'esprit, faute de critique, et qui, pour des raisons qu'on a pu voir, sont elles-mêmes singulièrement obscures. Aussi sont-elles fausses. Et pourtant il serait impossible de trouver un autre penseur qui eût approfondi autant que l'a fait Kant un sujet sur lequel on a coutume de courir en proposant des opinions toutes faites, tantôt très vagues, tantôt très étroites; et j'ignore quel vrai philosophe, si ce n'est celui-là, pourrait passer pour le pur représentant de la morale rationnelle chez les modernes.

CHAPITRE III

Les conjectures de Kant sur les commencements de l'histoire.

L'opuscule de Kant, sur lequel portent en partie les remarques précédentes, est trop peu connu en France, où les fidèles interprètes du philosophe, J. Tissot et J. Barni, ont l'un et l'autre négligé d'en joindre la traduction à celles qu'ils ont données de plusieurs autres morceaux d'une plus ou moins grande étendue à la suite de ses œuvres principales. Il est pourtant bien digne d'intérêt en ce qu'il trahit, quoique sous une forme si peu affirmative en apparence, des tendances familières de l'esprit du philosophe, en dehors des sévérités du criticisme. L'opuscule est des plus courts. Le commentaire que j'ai fait des vues principales deviendra, je crois, plus clair si je le fais suivre du texte en son entier. La traduction, que j'ai en manuscrit depuis longtemps, et dont j'ignore l'auteur, est clairement écrite et suffisamment exacte autant que j'en pense juger. Je n'y apporterai qu'un petit nombre de corrections sur des points importants.

CONJECTURES SUR LE COMMENCEMENT DE L'HISTOIRE DU GENRE HUMAIN.

« Il est sans doute permis de semer des conjectures dans le cours d'une histoire pour remplir les lacunes qu'y laissent des documents imparfaits. En regardant ce qui précède comme cause éloignée et ce qui suit comme effet, on peut procéder avec quelque certitude à la découverte des causes intermédiaires, et raisonner sur l'intervalle avec assez de probabilité. Vouloir faire une histoire entière avec des conjectures n'est guère autre chose, au contraire, que tracer le cadre d'un roman. Ce n'est plus une histoire probable, mais un simple jeu de l'imagination. Cependant ce qu'on ne doit point hasarder dans le cours de l'histoire des actions humaines, on peut le tenter peut-être pour le commencement de cette histoire, en ce qu'il est l'ouvrage de

la nature. En effet, il ne doit plus être pris dans l'imagination, mais déduit de l'expérience, en supposant que la nature alors n'était ni pire ni meilleure qu'aujourd'hui, supposition qui n'est ni gratuite ni téméraire. Montrer comment le germe de la liberté placé par la nature dans le cœur de l'homme commença à se développer est toute autre chose qu'écrire l'histoire de la marche de cette liberté, chose qu'on ne peut exécuter que sur des documents authentiques.

« Au reste, nul ne doit réclamer trop hautement l'assentiment général en faveur de ses conjectures. Loin de les annoncer comme une chose très sérieuse, il ne faut les présenter que comme un exercice de l'imagination et de la raison, propre à entretenir la santé et la vigueur de l'intelligence. Il faut surtout se garder de mettre de telles conjectures en comparaison avec cette histoire qui raconte le même événement, et qui est présentée et reçue comme document authentique; ce n'est point sur les simples bases de la philosophie naturelle qu'on peut en faire l'examen. Mais en déclarant ici que je ne veux entreprendre qu'un voyage d'amusement, ne puis-je pas demander comme une faveur de me servir de ce texte sacré comme d'une carte? Ne me sera-t-il pas permis de me figurer que le chemin que je parcours sur les ailes de l'imagination, mais sans abandonner le fil conducteur de la raison et de l'expérience, se rencontre exactement avec la route que l'Écriture me trace historiquement? Que mon lecteur ouvre le texte sacré (*Genèse*, ch. II-IV), et qu'en me suivant pas à pas il voie si le chemin que la philosophie se fraie d'après ses principes s'accorde avec celui que l'histoire a indiqué.

« A moins de vouloir se perdre en vaines conjectures, nous partirons d'un fait que la raison humaine ne saurait déduire d'aucunes causes naturelles antécédentes; nous admettrons l'*existence de l'homme*; nous le supposerons adulte, *tout formé*, puisque nous ne pouvons lui donner les soins d'une mère; nous admettrons *un couple*, afin que l'espèce humaine puisse se propager, et nous n'en admettrons qu'*un*, de peur que la guerre n'éclate aussitôt entre des hommes qui, bien que voisins, seraient étrangers l'un à l'autre; et aussi pour ne faire pas son procès à la nature sur ce que, n'établissant pas l'unité de famille entre les hommes, elle aurait négligé le meilleur, incontestablement, des moyens de génération, au point de vue de la sociabilité, qui est la haute fin de la destination humaine. Nous placerons ce couple dans un lieu à couvert des animaux féroces, et richement pourvu par la nature de tout ce qu'il faut pour se nourrir, c'est-à-dire comme dans un *jardin* situé sous un climat d'une température douce et toujours égale. Et ce n'est pas tout; car, pour ne pas offrir au lecteur trop de conjectures avec fort peu de probabilités en essayant de combler une lacune qui embrasse, à ce qu'il semble, un

très long espace de temps, je ne prendrai point l'homme au degré le plus rudimentaire de sa nature. Je supposerai qu'il a déjà fait un pas considérable dans l'art de se servir de ses facultés : il saura se *tenir debout* et *marcher*, il saura *parler* (*Genèse*, II, 20) (1), c'est-à-dire *s'énoncer* en concepts liés, par conséquent *penser*. Mais toutes ces choses consistent en des arts qu'il a dû lui-même acquérir (car, si elles nous étaient innées, nous les posséderions héréditairement, ce qui est contraire à l'expérience). Mais je suppose qu'il en est déjà pourvu, afin de m'occuper seulement du développement de la moralité dans sa conduite, moralité qui ne peut exister sans cette supposition.

« Le nouvel habitant de la terre doit être conduit d'abord uniquement par l'instinct, cette *voix de Dieu* à laquelle tous les animaux obéissent. Cet instinct lui permettait certains aliments et lui en interdisait d'autres (*Genèse*, III, 2 et 3). Il n'est pas même nécessaire d'admettre pour cela un instinct particulier qui se serait perdu depuis. C'était assez de l'odorat, de son alliance avec le goût, et de la sympathie connue de celui-ci avec les organes de la digestion pour former en quelque sorte une faculté de distinguer les aliments salutaires ou nuisibles; on en voit même encore des exemples. Il ne faudra pas non plus supposer ces sens plus subtils chez le premier couple qu'aujourd'hui; car on sait quelle différence existe, dans la subtilité des perceptions, entre les hommes qui ne sont occupés que de leurs sens et ceux qui, s'occupant aussi de leurs pensées, perdent du côté des sensations.

« Tant que l'homme obéit à la voix de la nature, il s'en trouva bien; mais la *raison* ne tarda point à remuer; elle voulut étendre ses connaissances des aliments au delà des bornes de l'instinct, en comparant aux aliments déjà éprouvés par le goût ceux qu'un autre sens auquel l'instinct n'était pas attaché, par exemple celui de la vue, lui faisait juger semblables aux premiers (*Genèse*, III, 6).

« Cet essai pouvait n'être pas malheureux, si l'instinct, qui n'avait plus l'initiative, n'eût pas du moins été contredit. Mais c'est une propriété de la raison que, avec le secours de l'imagination, elle pro-

(1) Kant place ici en note une curieuse remarque sur la tendance naturelle de l'homme à se manifester par la voix : « Par l'effet de l'*ardeur de se communiquer*, l'homme encore seul doit nécessairement être poussé d'abord à manifester son existence vis-à-vis des natures vivantes qui sont hors de lui, principalement de celles qui émettent des sons qu'il peut imiter; et ces sons peuvent ensuite devenir des noms. Nous voyons encore à présent un semblable effet de cette ardeur, chez les enfants et chez les idiots, qui, par des bruits, des cris, des sifflements, des chants et autres occupations bruyantes (souvent aussi des imprécations), troublent la partie pensante de la république; car je ne leur vois pas un autre motif que la volonté de manifester au long et au large autour d'eux leur existence. »

voque artificiellement des désirs qui non seulement ne sont pas fondés sur les besoins naturels, mais qui même les contrarient directement. La première occasion qui rendit l'homme infidèle à l'instinct de la nature put être peu importante en elle-même, mais le résultat de cette première tentation l'était extrêmement. Il donnait à l'homme, dans la conscience de sa raison, celle d'une faculté capable de s'étendre au delà des bornes où tous les animaux sont retenus. Ce pas était décisif pour la conduite de la vie.

« Ainsi quand même l'objet de cette tentation n'eût été qu'un fruit, pareil, au coup d'œil, à d'autres fruits agréables déjà éprouvés; quand même l'exemple d'un animal, pour qui ce fruit était salutaire, aurait excité l'homme à s'en nourrir malgré la répugnance de son instinct naturel, cet incident, futile en apparence, n'aurait pas moins offert à la raison la première occasion de chicaner avec la voix de la nature (*Genèse*, III, 1) et de faire, en contradiction avec elle, le premier essai d'un libre choix, essai qui, par cela même qu'il fut le premier, ne dut pas avoir un succès très favorable. Que le mal qui en résulta ait été aussi léger que possible, il n'en fut pas moins cause que l'homme ouvrit les yeux (*Genèse*, III, 7). Il découvrit en lui-même la faculté de choisir sa manière de vivre, au lieu d'être lié à une seule et unique manière comme les animaux. Il dut éprouver du contentement en se reconnaissant cet avantage; mais la crainte et l'anxiété suivirent bientôt. Comment allait-il se servir de cette faculté nouvellement découverte, lui qui ne connaissait ni les propriétés secrètes des choses ni leurs effets éloignés? Il se trouvait en quelque sorte au bord d'un abîme; car, au lieu de quelques objets que l'instinct seul avait indiqués à ses désirs, il en voyait maintenant une infinité dans le choix desquels il ne savait comment se conduire; et cependant, après avoir goûté de l'état de liberté, il lui devenait impossible de rentrer dans celui de servitude, c'est-à-dire sous l'empire de l'instinct.

« Après l'instinct de la nourriture, par lequel la nature conserve l'individu, le plus important est l'*instinct du sexe*, par lequel les espèces se perpétuent. La raison, une fois mise en mouvement, ne tarda guère à y exercer son influence. L'homme reconnut bientôt que l'attrait du sexe, passager et le plus souvent périodique chez les animaux, pouvait se prolonger et même s'augmenter chez lui par le secours de l'imagination, qui agit moins vivement peut-être, mais plus constamment et plus également lorsqu'on dérobe aux sens l'objet qui les occupe. Il reconnut que par ce moyen il pourrait prévenir la satiété qui accompagne toujours la satisfaction d'un désir purement physique. La raison se manifesta donc d'une manière encore plus visible dans la feuille de figuier (*loc. cit.*) que dans le premier degré

de sa marche. Donner à un penchant plus de force et de durée, en dérobant aux sens son objet, montre déjà le sentiment de quelque empire de la raison sur les inclinations, et non pas seulement, comme dans le premier cas, le pouvoir de les servir dans une sphère plus ou moins grande. *Refuser* fut le secret qui fit jouir l'imagination de charmes destinés aux sens, qui conduisit peu à peu du désir purement physique à l'amour, et, par l'amour, du sentiment de l'agréable au goût de la beauté, d'abord seulement dans l'homme, et ensuite dans toute la nature. La *pudeur*, ce penchant à mériter l'estime par la décence (en cachant ce qui pourrait exciter le mépris), peut être considérée comme la base de la véritable sociabilité : ce fut elle qui annonça d'abord que l'homme pouvait être formé par la morale. Ce faible commencement fit époque; il donna une nouvelle direction à toutes les idées, et il eut en cela plus d'importance que toute la succession des progrès suivants.

« Le troisième pas de la raison après s'être ainsi occupée de nos besoins immédiats fut l'*attente réfléchie de l'avenir*. C'est le privilège le plus caractéristique de l'homme, que cette faculté qui ne se borne point à jouir du présent, mais qui embrasse un avenir souvent éloigné, pour méditer des entreprises dont le but est également loin de lui. Mais ce privilège est en même temps une source intarissable d'inquiétudes et de soucis sur l'incertitude de cet avenir, dont les animaux sont exempts (*Genèse,* III, 13-19). L'homme, chargé maintenant de sa nourriture, de celle de sa compagne et des enfants qui en devaient naître, prévit les fatigues toujours croissantes de ses travaux. La femme vit les peines réservées à son sexe, et celles dont l'homme, plus fort qu'elle, l'accablerait; tous deux, après une vie pénible, aperçurent au fond du tableau le sort commun de tout ce qui respire, la mort qui frappe les animaux sans que son idée les ait tourmentés, et ils l'aperçurent avec effroi. Ils se reprochèrent alors d'avoir fait de la raison un usage qui leur attirait tant de maux. La seule chose qui les consola fut peut-être l'espoir de vivre dans leur postérité, qui pouvait être plus heureuse, et qui, du moins, plus nombreuse, pourrait par des secours mutuels adoucir son sort.

« Le quatrième et dernier pas par lequel la raison acheva d'élever l'homme au-dessus des animaux fut de lui faire comprendre, quoique obscurément, qu'il était véritablement le but de la nature, et que rien de ce qui vit sur la terre ne pouvait en cela le lui disputer. Lorsqu'il dit pour la première fois à la brebis : « Ta toison ne t'appar- « tient pas, *c'est pour moi que la nature te l'a donnée* »; lorsqu'il l'en dépouilla et s'en revêtit (*ibid.*, 21), il se reconnut le privilège de ne plus regarder les animaux comme ses convives au banquet de la création, mais comme des moyens et des instruments abandonnés par la

nature à sa volonté, pour s'en servir selon ses vues. Cette idée renfermait, quoique obscurément encore, la proposition opposée : qu'il ne pouvait tenir ce langage à un autre homme, mais qu'il devait le regarder comme un commensal revêtu des mêmes droits que lui-même. Ainsi il était préparé de loin aux limites que la raison devait mettre un jour à l'exercice de sa volonté envers ses semblables : préparation beaucoup plus nécessaire à l'établissement de la société que l'amour et la bienveillance.

« Voilà comment l'homme devint *l'égal de tous les êtres raisonnables*, de quelque rang qu'ils puissent être (*Genèse*, III, 22), en cela qu'il put prétendre comme eux à être *son but à lui-même*, à être reconnu par eux comme tel, à n'être employé par aucun d'eux comme un moyen d'arriver à quelque autre but. C'est là, et non dans la raison considérée comme le moyen de satisfaire nos désirs, qu'il faut chercher le fondement de cette égalité de l'homme avec les êtres les plus élevés, qui, d'ailleurs, peuvent le surpasser infiniment par leurs facultés, mais dont aucun n'a le droit de disposer de lui à sa fantaisie. Ce pas fait, l'homme dut nécessairement être mis hors du sein maternel de la nature, changement honorable sans doute, mais également périlleux. Il sortait par là de l'état innocent et tranquille de l'enfance, et en quelque sorte d'un jardin qui le nourrissait sans travail (*ibid.*, 23) pour être jeté dans un monde où tant de soucis, de peines et de maux inconnus l'attendaient. Souvent, au milieu des chagrins de la vie, son imagination lui représentera un paradis, séjour de la paix et de l'indolence, où il désirera de couler ses jours dans les jeux et l'oisiveté. Mais l'inexorable raison qui le pousse sans cesse au développement de ses facultés se placera toujours entre lui et cette demeure imaginaire, et ne lui permettra point de retomber dans cet état de simplicité et d'ignorance dont elle l'a fait sortir (*ibid.*, 24) ; elle l'excite à supporter patiemment la peine qu'il hait, à poursuivre ardemment de brillantes chimères qu'il méprise, et à oublier la mort même, devant laquelle il frissonne, pour l'amour de ces chimères dont la perte l'effraie encore plus.

« Quel est le résultat de cet exposé du commencement de l'histoire de l'homme? Que la raison lui présente un paradis comme le berceau de son espèce, mais que sa sortie de ce paradis n'est autre chose que son passage de l'état de brute à l'humanité, des lisières de l'instinct à la conduite de la raison, en un mot de la tutelle de la nature à l'état de liberté. Il ne s'agit plus de demander si l'homme a perdu ou gagné à ce changement, quand on admet que la destination de son espèce est la *marche* vers la perfection, malgré le peu de succès qu'ont pu avoir pendant longtemps les efforts de plusieurs générations succes-

sives. Mais cette *marche*, qui, pour l'espèce entière, va du pis au mieux, n'est pas précisément la même pour les individus. Avant le réveil de la raison, il n'existait ni précepte ni défense, et par conséquent il n'y avait pas de transgressions. Mais lorsqu'elle commença à agir, et que, faible comme elle est, elle eut à combattre contre l'animalité et toutes ses forces, il dut en résulter des maux et, ce qui est pis encore, des vices qui étaient tout à fait étrangers à l'état d'ignorance et d'innocence. Le premier pas que l'homme fit hors de cet état fut donc moralement une *chute*, et physiquement une *peine*, puisqu'il fut suivi d'une infinité de maux physiques inconnus. L'histoire de la nature commence par le bien, car elle est l'*ouvrage de Dieu*; l'histoire de la *liberté* par le mal, car elle est l'*ouvrage de l'homme*. Pour l'individu qui, dans l'usage de sa liberté, n'a que soi-même en vue, ce changement fut une perte; il fut un gain pour la nature, qui n'a en vue que l'espèce. Ainsi ce n'est pas sans raison que l'individu attribue à sa propre faute et les maux qu'il souffre et le mal qu'il fait; mais, en même temps, comme partie d'un tout, comme membre d'une espèce, il doit admirer et louer la sagesse de l'ordonnance générale. De cette manière, les assertions si souvent mal comprises, et même en apparence contradictoires, de J.-J. Rousseau peuvent être mises d'accord entre elles et avec la raison. Dans ses discours sur l'*Influence des lettres* et sur l'*Inégalité*, il montre fort bien la contradiction de la civilisation avec la nature du genre humain, considéré comme une espèce animale où chaque individu doit remplir entièrement sa destination. Dans son *Émile*, au contraire, dans le *Contrat social* et autres écrits, il cherche à résoudre un problème bien plus difficile : à faire voir comment la civilisation doit procéder pour développer toutes les facultés de l'homme considéré comme espèce morale, de manière à lever la contradiction qui existe entre ses deux destinations. C'est, en effet, de cette contradiction, que l'*éducation* n'est pas encore parvenue à lever, entre les penchants nécessaires de l'homme physique et sa vocation à l'état de citoyen, que naissent tous les vrais maux qui désolent la vie humaine et les vices qui la déshonorent (1). Les penchants qui nous portent aux vices, et que l'on con-

(1) Dans une note intéressante, omise par le traducteur, Kant développe ici trois exemples du désaccord entre la destination de l'homme naturel et celle de l'homme cultivé et moral. Ce sont en abrégé :

1° L'écart (de dix ans peut-être) qui existe entre l'âge *naturel* du mariage et l'âge que l'éducation et les conditions économiques de la vie civilisée réclament pour l'établissement d'une famille : de là un grand désordre des mœurs.

2° Le retard et le trouble causés dans le progrès de l'homme et de l'espèce par le fait que la mort de chaque individu se place au moment où il pourrait le mieux mettre à profit son expérience et ses connaissances acquises.

3° Les luttes et les retours de barbarie auxquels donne lieu l'inégalité civile, fait étranger à la nature et né de l'état légal et politique.

damne par cette raison, sont cependant bons en eux-mêmes et convenables au but de la nature; mais, ne se rapportant qu'à l'état de nature, ils sont contrariés par la marche de la civilisation qu'ils contrarient à leur tour, jusqu'à ce que l'art, arrivé à perfection, se convertisse lui-même en nature, ce qui est la fin dernière de la destination de l'espèce humaine.

« Reprenons l'histoire primitive du genre humain au moment où nous l'avons laissée. L'époque suivante fut celle où il passa de l'état d'aise et de paix à celui de *travail* et de *discorde*, prélude de la réunion en société. Ici nous serons obligés de franchir encore un grand espace. Il fallut quelque temps sans doute pour que le chasseur de bêtes sauvages se mît en possession d'animaux domestiques; pour que l'homme qui avait vécu de racines arrachées à la terre, ou de fruits qu'il ramassait, sût varier et assurer sa nourriture en semant et en plantant (*Genèse*, IV, 2). Supposons qu'il a déjà fait cet apprentissage, et nous verrons que dès lors les querelles durent naître entre des voisins auparavant bons amis, et qu'il dut en résulter la séparation et la dispersion de ceux qui ne menaient pas le même genre de vie. En effet, non seulement la *vie pastorale* est douce, mais c'est encore celle qui donne la subsistance la plus assurée dans les pays vastes et peu habités où l'on ne peut manquer de pâturages. L'*agriculture*, au contraire, est très pénible; elle est moins sûre, en ce qu'elle dépend de l'inconstance des saisons; elle exige de plus une habitation fixe, la propriété du sol et une force capable de le défendre. Cette propriété est odieuse au berger, parce qu'elle borne sa liberté de pâturage; et le laboureur, par les raisons que nous avons dites, put envier le berger comme plus favorisé du ciel (*Genèse*, IV, 4). Au moins le voisinage de ce dernier lui était-il très incommode, car les troupeaux n'épargnent pas les plantations. Or, après de pareils dégâts, il était facile au berger de se soustraire à tout dédommagement, en décampant avec ses troupeaux, puisqu'il ne laissait rien derrière lui qu'il ne pût retrouver ailleurs. Il est donc probable que ce fut le laboureur qui employa d'abord la force contre ces empiétements, et qui, ne pouvant en prévenir le retour, prit enfin le parti de s'éloigner autant que possible de ceux qui menaient la vie pastorale, afin de ne plus perdre les fruits de ses longs travaux (*Genèse*, IV, 16). Cette séparation forme la troisième époque.

« Lorsqu'on tire sa subsistance d'un terrain cultivé, et surtout planté d'arbres, il faut des demeures fixes; et, pour défendre ces demeures contre toute attaque, il faut le secours de plusieurs hommes réunis. Ceux qui avaient choisi cette manière de vivre ne purent donc point se disperser par familles. Il fallut qu'ils demeurassent

ensemble et qu'ils formassent des villages, improprement nommés villes, pour défendre leurs propriétés contre les chasseurs sauvages et contre les hordes errantes des pasteurs. Il put alors s'établir un échange des différentes choses nécessaires à la vie, que les uns et les autres se procuraient par leurs différents genres d'occupations (*Genèse*, IV, 20). De là dut naître la civilisation; là commencèrent les arts et d'amusement et d'utilité (*Genèse*, IV, 21, 22); et, ce qui est le plus important, on vit alors les premiers linéaments d'une constitution civile et d'une justice publique qui, à la vérité, ne s'occupa d'abord que de réprimer les plus grands excès, dont la vengeance ne fut plus laissée aux particuliers, comme dans l'état sauvage, mais confiée à une puissance légitime, à une sorte de gouvernement qui maintenait l'union de tous, et au-dessus duquel il n'existait pas d'autre puissance. (*Genèse*, IV, 23, 24). De ces premiers germes grossiers purent naître dans la suite et se développer insensiblement tous les arts propres à l'homme, parmi lesquels celui de l'*établissement social* et de la *sécurité civile* est le plus important. Le genre humain put se multiplier et envoyer, comme d'un centre commun, de nombreux essaims de colons civilisés qui se répandirent par toute la terre. A cette époque commença aussi l'*inégalité* parmi les hommes, cette source de tant de maux, mais qui est aussi celle de tout bien.

« Tant que les hordes errantes des pasteurs, qui ne reconnaissaient que Dieu pour maître, inquiétèrent les agriculteurs, habitants des villes qui reconnaissaient l'autorité d'un homme, d'un gouvernement (*Genèse*, VI, 4); tant que les ennemis-nés de toute propriété territoriale attaquèrent les propriétaires territoriens et en furent haïs, il y eut entre eux, il est vrai, guerre perpétuelle, ou, du moins, le danger de la guerre ne cessa jamais; mais les uns et les autres jouirent en revanche, dans l'intérieur, d'un bien inestimable, de la liberté. La crainte d'un ennemi ne permet point qu'elle soit tout à fait opprimée. On ne peut soutenir la guerre, chez un peuple très avancé, que par la richesse, fruit de l'industrie; chez un peuple pauvre, par l'esprit public; et sans la *liberté* on n'a ni l'un ni l'autre. Mais, avec le temps, le luxe augmenta parmi les habitants des villes; leurs femmes, habiles dans l'art de plaire, éclipsèrent les filles grossières du désert. Ce double et puissant appât (*Genèse*, VI, 2) engagea les pasteurs à s'allier avec eux, à se laisser entraîner dans la brillante misère des villes. Ces deux peuples, jusqu'alors ennemis, se confondirent en un seul; la guerre finit, mais avec elle finit aussi la liberté.

« Que pouvait devenir le genre humain dans cet état de civilisation à peine commencée, opprimé d'une part sous le despotisme des tyrans, avili de l'autre par la dissolution la plus brutale, par l'esclavage le plus abject? Il ne put que s'écarter de plus en plus du

chemin qui lui était tracé par la nature pour arriver au développement de ses dispositions au bien. Il jouissait brutalement, il rampait servilement, au lieu de régner sur la terre, comme la nature l'y appelait; il devint indigne même de l'existence (*Genèse*, VI, 17).

« La revue de tous les maux qui accablent l'espèce humaine, et même en apparence sans qu'elle puisse espérer un meilleur sort, produit dans l'homme qui pense un chagrin que les autres ne connaissent pas, et qui peut dégénérer en perversité profonde; elle le rend mécontent de la Providence qui gouverne en général. Cependant il est très important d'être *satisfait de la Providence*, non seulement pour conserver du courage au milieu des peines de la vie, mais encore de peur que, en accusant le destin de tout, nous ne perdions de vue que nous sommes aussi la cause et peut-être la cause unique de nos malheurs, et que nous ne négligions de nous corriger.

« Il faut avouer que les plus grands maux qui affligent les peuples civilisés nous viennent de la *guerre*, et non pas tant d'une guerre passée ou présente que des *préparatifs* permanents aux guerres prochaines, que l'on augmente sans cesse, loin d'y rien diminuer. C'est à cela que les forces de l'État sont employées; c'est pour cela que l'on consume les fruits de la civilisation, qui pourraient servir à la perfectionner encore; c'est une source d'occasions où la liberté est violée; c'est par là que les soins paternels de l'État se changent pour quelques-uns de ses membres dans une exigence inexorable et cruelle, et qui cependant est justifiée par la crainte des dangers extérieurs. Mais ce que deviendraient et l'étroite union des classes dans la république, et la multitude des hommes, et ce degré de liberté qui, bien que resserré par les lois, nous est encore laissé, si, la guerre, toujours attendue, n'arrachait pas à la volonté des chefs le *respect du genre humain*, on peut s'en instruire par l'exemple de la *Chine*, dont la situation est telle qu'on peut bien y craindre une incursion imprévue, mais non un ennemi puissant : il n'y reste plus aucune trace de liberté, d'où l'on conclura qu'au degré de civilisation où le genre humain est arrivé, la guerre est un moyen indispensable de l'élever plus haut, et que la paix perpétuelle ne nous serait salutaire qu'après que nous en aurions (qui sait quand?) atteint le point de perfection, duquel seul cette paix pourrait être la conséquence. A cet égard, nous sommes donc cause nous-mêmes des maux dont nous nous plaignons si amèrement, et le saint document a pleine raison lorsqu'il nous montre des peuples, dont la civilisation commençait à peine, devenus incapables de la porter plus loin, et tombés dans une corruption incurable pour s'être réunis trop tôt en un seul corps social, ce qui les affranchissait de toute crainte de la guerre.

« Un second sujet de plainte pour l'homme, c'est l'ordre de la nature qui a fixé la *courte durée de la vie*. Sans doute il faut en apprécier bien peu la valeur pour désirer qu'elle fût plus longue ; car que serait-ce que prolonger un jeu embarrassé de difficultés, de peines toujours renaissantes ? Cependant il ne faut pas trouver mauvais qu'avec un jugement puéril on craigne la mort sans aimer la vie ; que des gens qui ont tant de peine à passer d'une manière supportable chacun de leurs jours n'aient jamais assez de jours pour recommencer cette corvée. Mais aussi que l'on songe à tous les soins dont on se tourmente pour se procurer les moyens de passer doucement cette courte vie : qu'on se rappelle combien il se commet d'injustices dans l'espoir d'une jouissance future et si peu durable ; et l'on devra raisonnablement croire que, si les hommes pouvaient se promettre une vie de huit cents ans et plus, le père serait à peine en sûreté auprès de son fils, le frère auprès de son frère, l'ami avec son ami ; on pensera qu'une race d'hommes d'une vie si longue dut tellement multiplier ses vices et ses crimes qu'elle mérita d'être balayée de la terre par un déluge universel (*Genèse*, VI, 12-13).

« L'objet d'un troisième désir ou plutôt d'un vain regret (car on sait bien qu'on ne peut l'atteindre), c'est l'image de cet *âge d'or* tant vanté par les poètes, où l'on serait débarrassé de tous les besoins imaginaires créés par le luxe, où l'on se bornerait à pourvoir à ceux que la nature avoue, où les hommes, en un mot, parfaitement égaux et toujours en paix les uns avec les autres, couleraient dans la paresse une vie exempte de soins et variée seulement par des jeux innocents et par les rêves d'une imagination enfantine. Ce regret, qui prête tant de charmes aux voyages de Robinson et aux îles de l'océan Pacifique, prouve en même temps combien l'homme qui réfléchit se sent dégoûté de la vie civilisée, lorsqu'il n'en cherche le prix que dans les *jouissances*, et lorsqu'il appelle la *paresse* à son secours pour se soustraire aux avis d'une raison importune qui lui montre ce prix dans les *actions*. On voit combien est vain ce désir de rentrer dans l'ancien état de simplicité et d'innocence, quand on a appris, par le tableau que nous en avons fait, qu'il est impossible à l'homme de s'y maintenir, puisque cet état ne peut lui suffire, et qu'il est lui-même encore moins disposé à y retourner jamais : d'où il suit que c'est toujours à lui-même et à son libre choix qu'il doit s'en prendre des peines et des misères de son état actuel.

« L'exposé que l'on vient de lire de l'histoire primitive de l'homme lui est donc utile et salutaire, en ce qu'il y apprend à ne point accuser la Providence des maux qui l'affligent, et même à ne pas attribuer ses propres délits à un délit originaire de ses premiers parents, qui

auraient transmis à leur postérité un penchant héréditaire à des transgressions semblables; car des actes volontaires n'ont rien de transmissible par l'hérédité. Il reconnaîtra, au contraire, qu'il peut s'attribuer en toute justice ce premier délit et s'accuser, par conséquent, de tous les maux que l'abus de la raison a fait naître; car il sentira fort bien, s'il veut réfléchir, que dans les mêmes circonstances il aurait agi de la même façon, et que, malgré l'avis de la nature, il eût commencé l'usage de la raison par en abuser. Ce qui regarde le mal moral étant ainsi réglé, les maux physiques apportés en compte dans la balance de nos mérites et de nos démérites ne pourront guère la faire pencher en notre faveur.

« La philosophie, en essayant de trouver le commencement de l'histoire du genre humain, arrivera donc à ce résultat : qu'il faut être satisfait de la Providence et de la marche générale des choses humaines qui, loin d'aller du bien au mal, s'avancent insensiblement du pis au mieux, progrès auquel chacun est appelé par la nature même à contribuer selon ses moyens et ses forces. »

J'ajouterai ici quelques remarques sur la manière dont Kant, au commencement de ce petit traité, pose le point de départ de l'histoire conjecturale des premiers pas de l'homme dans la réflexion et la moralité. Il déclare d'abord que, pour ne pas se perdre « en vaines conjectures », dans l'impuissance où il est de donner une mère au premier homme, il le supposera « tout formé », en ses deux sexes, et commençant par un seul couple, afin de n'avoir pas à envisager, dès l'origine, la guerre entre des hommes qui seraient « des étrangers l'un à l'autre ». Kant supprime de cette manière une question qu'il devrait traiter et sur laquelle il ne reviendra pas d'une manière assez distincte et théorique : celle du commencement de la guerre et de la violation de la loi morale qu'un tel fait implique. Il ignore, au fond, s'il y a eu *polygénie* dans la production de l'espèce humaine; supposé que ç'ait été le cas il appelle étrangers les uns aux autres des hommes qui n'auraient pas une descendance commune; d'autre part, dans l'hypothèse de la *monogénie*, qu'il préfère, il doit savoir que, après la dispersion d'une première famille, le temps vient où diverses branches de ses descendants ont perdu de vue leur parenté et se composent d'*étrangers* respectivement : si donc il désire laisser de côté la question morale de la guerre et de son origine, c'est qu'il n'admet pas dans l'enfance de l'humanité la conscience de la Loi morale. Et, en effet, il est de l'essence de cette loi de poser l'homme comme ne pouvant être pour l'homme un étranger.

L'initiation de l'homme à la notion de lui-même comme *fin pour*

soi, notion rationnellement transmissible à autrui, et qui interdit d'user d'autrui comme d'un simple instrument, est, selon Kant, l'un des pas (le quatrième) que fait hors de son pur état naturel cet être primitivement tout instinctif et progressivement parvenu à la raison, à la réflexion sur les possibles, à la prévision, au regret de ce qu'il n'a point été créé heureux, sans réflexion, sans liberté. Mais comment comprendre cette évolution psycho-historique de l'homme?

Que chaque individu, dans l'espèce humaine, accomplisse, parallèlement à l'évolution physiologique dont les pas sont marqués par l'allaitement, la dentition, la puberté, etc., une évolution psychologique qui le conduit de la basse enfance à ce que nous nommons l'*âge de raison*, c'est une loi dont nous ne voyons en aucune façon l'analogue se produire dans la succession des descendants d'une famille ou des générations consécutives d'une nation. Rien ne nous autorise à penser que les qualités spécifiques de l'homme aient subi un changement profond au cours de son histoire, — et je dis les qualités *de l'homme*, mais il faudrait dire alors *de l'animal*, d'un certain animal appelé à devenir homme, — à moins de nous jeter dans l'hypothèse générale de la transformation graduelle des espèces, ce que Kant ne fait point dans le texte que nous avons sous les yeux; car il demande à prendre l'*homme* au point où il sait déjà se servir de *ses facultés*, *parler* et, *par conséquent*, *penser*, aussi bien que *se tenir droit* et *marcher*, pour de là nous expliquer par quelle voie sa moralité se développe.

Mais ce qui n'est pas dans le texte doit être à peu près dans l'esprit de l'auteur. Il dit vouloir éviter les conjectures, et cependant il suppose un ancien état de l'homme, un état qui fut *le plus rudimentaire de sa nature*, où, sans être enfant par l'âge, il ne possédait pas encore les *arts* dont on vient de parler : « Il faut, dit-il, qu'il les ait acquis, car, s'ils étaient innés, il faudrait aussi qu'ils fussent transmis héréditairement, ce qui est contraire à l'expérience. » Il semblerait que Kant tombe ici dans une confusion bien singulière entre la transmission par l'hérédité des arts ou connaissances *en puissance* et la transmission de ces mêmes fonctions ou facultés *en acte*. Cette dernière n'existe pour aucun animal d'un ordre élevé, mais si bien la première; ils naissent tous, et l'homme comme eux, en possession de l'aptitude précise, mesurée et rigoureusement limitée, aux fonctions que doivent accomplir, en se développant, ceux de leur espèce. En ce sens, la parole et la pensée par concepts sont transmis héréditairement dans l'espèce humaine, non moins que les facultés physiques, qui ne viennent en acte pour les individus qu'à des âges déterminés, tout pareillement à ce qui a lieu pour les mammifères ou pour les oiseaux, qui sont si loin de naître avec leurs fonctions

spécifiques à l'état de manifestation actuelle ou possibilité d'exercice. Ils n'en possèdent pas moins avant leur naissance, et déjà dans l'œuf, les dons psychiques (pour parler expressément de ceux-là) qui doivent, de génération en génération, les caractériser tous. L'homme possède de la même façon, c'est-à-dire *dans l'œuf* fécondé, au sein de sa mère, les dons psychiques spéciaux d'où dépendent *les arts* désignés par le philosophe, et il les possède héréditairement, et *innés*, et c'est par l'expérience que nous le savons, par l'expérience qui ne nous montre nulle part la transmission d'un art autrement que sous condition d'exercice graduel des facultés innées qui permettent de l'acquérir.

La singulière méprise de Kant sur les modes réels d'innéité et d'hérédité n'admet qu'une seule explication, c'est qu'au fond ce n'est pas l'*homme* qu'il chargeait d'acquérir ces arts de la parole et de la pensée, de la stature droite aussi, qu'il disait acquis, mais bien l'*animal* à l'état de pur instinct et de guerre naturelle avec ses semblables, en voie de devenir homme par une suite de modifications accumulées capables à la fin de constituer des qualités spécifiques, tant physiques que morales. En un mot, l'hypothèse évolutioniste existait dans sa pensée, au moins ici à l'état latent ; il entrait sans le vouloir dans une de ces conjectures, qu'il disait lui-même être peu susceptibles de s'élever à la probabilité, sur l'emploi du *long espace de temps* qu'il supposait, dans l'histoire naturelle de l'homme, avoir précédé l'œuvre de la réflexion. Seule, cette hypothèse était compatible avec la donnée supposée d'un homme à l'état de pur instinct, et propageant sa race sans sortir de cet état, durant une longue suite de générations ; car un tel homme est et reste un pur animal, à tout autre point de vue que celui du transformisme de l'espèce, puisqu'il n'apporte point en naissant la disposition individuelle, héréditaire, au développement de la réflexion. Ce point de vue, ne manquons pas d'en faire la remarque, est celui d'une transformation continue, et non pas d'une descendance animale qu'on admettrait en supposant un changement brusque d'espèce, une révolution produite dans le germe, et de nature à en modifier et élever les puissances.

C'est donc l'évolutionisme proprement dit, dont l'esprit caractéristique consiste à envisager tous les êtres comme les produits du développement continu d'une substance.

Au reste nous savons que, dans un ouvrage postérieur de quatre ans aux *Conjectures*, à savoir dans la *Critique du jugement*, Kant a montré, vers ce système de l'évolution universelle, des tendances cette fois plus nettement accusées et dont Hæckel a pu se servir pour appuyer sur une grande autorité philosophique l'idée générale

d'une histoire naturelle des êtres, telle que lui-même la comprenait après Lamarck et Darwin; et il faut bien avouer, comme nous avons trouvé déjà d'autres occasions d'en faire la remarque, qu'il y avait à côté de Kant le créateur du criticisme, un Kant métaphysicien, de qui les doctrines avaient plus d'analogie, quoiqu'il se soit abstenu d'en tirer les conséquences, avec le panthéisme et l'émanatisme qu'avec les postulats de la raison pratique. Mais nous reviendrons ailleurs sur cette importante question avec tous les développements nécessaires.

CHAPITRE IV

Doctrines philosophiques sur l'essence du mal dans l'humanité.

La discussion précédente avait pour but de préparer mon sujet. Elle portait sur deux documents, l'un populaire et primitif, l'autre rationnel et moderne, quoiqu'il n'ait pas dédaigné de se rattacher au premier. Je serai plus bref en indiquant les autres doctrines qui ont eu cours sur l'origine ou sur l'essence du mal moral. Toutes ces considérations appartiennent à l'histoire des idées, et par là se placeraient peut-être mieux dans la suite de mon travail. Mais je ne pouvais songer à parcourir le long développement de l'humanité religieuse et rationnelle sans avoir établi quelques principaux points de théorie pour diriger mes jugements ; et ces points mêmes, il était utile de les mettre en lumière par des comparaisons.

La doctrine de l'émanation, en comprenant sous ce nom tous les systèmes qui regardent la nature comme une chute de l'absolu, ou la matière comme le mal, n'a pas à se poser la question du commencement historique. Fataliste, même en parlant de liberté, elle trouve le bien et le mal dans l'homme comme dans le monde : le mal dans les passions qui accusent la descente de l'être, le bien dans les vertus qui président à l'ascension et au retour. Les dieux et les génies ont part à ce mouvement et le déterminent en sens divers chez les hommes qu'ils influencent. C'est la moins rationnelle des théories sur ce sujet, quoiqu'elle ait eu ses formes philosophiques, aussi bien que sa forme religieuse.

La doctrine des deux principes a surtout revêtu cette dernière forme. Le rôle des puissances célestes y est aussi décidé que possible. Ainsi la fonction de la volonté, celle de l'homme, est remplie en grande partie par d'autres que lui-même. Non qu'une religion quelconque puisse se dispenser de faire un appel pratique au libre arbitre des croyants qu'elle se propose de sanctifier ; mais la liberté ne s'appartient guère, lorsque, soufflée sans relâche par des amis ou par des ennemis, la personne emprunte ses mobiles bons ou mauvais sans le vouloir et n'a jamais une conscience en propre. De cette manière, l'origine du mal dans l'humanité semble expliquée, ramenée à un

principe supérieur. Mais l'explication est illusoire, car, les deux principes étant personnifiés, on se demande toujours pourquoi Ahriman s'est dressé contre Ormuzd au commencement.

L'intervention du tentateur, dans le récit de la *Genèse*, rappelle la donnée du mauvais principe, mais affaiblie. La part de la liberté humaine devient plus grande. L'origine du mal est manifestement double : on la voit d'abord dans la nature perverse du tentateur, puis dans l'usage que l'homme tenté fait de sa réflexion et de son libre arbitre.

Sur le premier chef, il reste à savoir comment cet être d'une intelligence supérieure, que le développement des idées religieuses dans la direction juive et chrétienne a représenté comme procédant primitivement du principe du bien, en est venu à se déclarer contre lui. Philosophiquement, ce n'est rien dire que d'assigner telle passion pour la cause du mal ; ou, du moins, il faut toujours expliquer ses effets essentiellement par la liberté, et dès lors le mal dans l'homme ne s'explique pas mieux non plus avec un tentateur qu'avec les passions et la liberté toutes seules. Sur le second chef, la nature du mal initial est placée dans la violation d'une défense particulière intimée de l'extérieur, et non par la conscience, et l'homme ne succombe qu'à la suggestion d'un désir légitime en soi, celui de développer son être par la science. Quel peut être le sens profond de la légende, nous l'avons vu en partie ; mais, en y lisant un symbole de l'écart de l'instinct et de la perte de l'innocence, origine de beaucoup de maux transmissibles de tous genres, on n'y reconnaît rien des luttes de la conscience morale, à l'origine du mal moral proprement dit. La légende de Kaïn, dès qu'il en faut une, serait mieux appropriée que celle d'Adam à la représentation du premier crime qui souilla la terre.

Les théories des philosophes nous ouvrent un ordre de considérations bien différent, plus vrai et plus élevé à quelques égards, mais, sous un rapport, moins empreint du sentiment de la réalité. L'opinion la plus commune, et que le cartésianisme unanime a formulée, déclare le mal en général une privation, c'est-à dire une imperfection, un manque d'être ou de réalité, et le mal humain et moral un défaut de la connaissance dans l'exercice de la volonté. Nous nous occupons de ce dernier. Descartes voit la *raison formelle de l'erreur et du péché* dans la détermination d'un libre jugement au delà des limites de la connaissance claire et distincte donnée dans l'entendement actuel. Il affirme qu'il n'y aurait point de mal si la liberté ne fondait ses décisions que sur l'évidence. Mais, que l'évidence ne puisse avoir lieu dans la plupart des cas de la délibération morale, et

que cependant il y ait nécessité pour l'agent de prendre un parti; que les objets à comparer pour choisir, que les biens entre lesquels l'homme est suspendu, soient de genres divers, c'est-à-dire incomparables quant à la connaissance pure; qu'ils diffèrent les uns des autres en proximité, en clarté, en généralité, en intérêt pour lui-même et pour autrui, et que, dans cet état de choses, des conditions suffisantes pour établir la moralité de l'acte se trouvent néanmoins réunies, Descartes semble ne se point douter de tout cela.

Malebranche est à la fois plus clair et plus profond dans l'exposition de la partie vraie de cette doctrine. Nous avons, dit-il, en nous un attrait invincible pour le bien indéterminé, notre bien. Mais l'attrait que nous avons pour des biens en particulier n'est pas invincible, c'est même en cette *non-invincibilité* que notre liberté consiste. Il faut d'ailleurs opter entre plusieurs biens qui s'offrent au même instant et sont inconciliables. Le devoir est de choisir le vrai bien par une attention et une réflexion suffisantes; et, pour cela, on doit retenir longtemps son consentement, *faire usage de sa liberté autant qu'on le peut*. C'est, ajoute Malebranche, le précepte essentiel et indispensable de la logique et de la morale. Nous verrons tout à l'heure Fichte arriver à la même conclusion.

A entendre ces philosophes, qui ne les croirait partisans aussi sérieux que résolus du libre arbitre? Il n'en est rien pourtant. Descartes a pour système que la clarté croissante de l'entendement entraîne la détermination croissante de la liberté, et que, plus on est ainsi déterminé, plus on est libre, en sorte que le plus haut degré de liberté coïncide avec l'évidence des raisons, et le plus bas degré se rencontre dans cette lutte des motifs dont l'indécision est le signe. C'est, sous une forme adoucie, l'opinion panthéiste, hégélienne, saint-simonienne, que je formulerais volontiers ainsi, sans la forcer : l'homme est d'autant plus libre qu'il est moins libre. En d'autres termes, car ce n'est pas de contradiction que j'accuse ces écoles : l'homme possède ce qu'il leur plaît d'appeler la *liberté*, en raison inverse de ce qu'il possède ce que tout le monde appelle la *liberté*. Ainsi la liberté cartésienne serait la pleine nécessité, quant à l'idéal; et, par le fait, l'agent qu'il faudrait déclarer le plus libre n'est pas celui qui dirige fermement son vouloir dans le combat de la vérité contre l'erreur; c'est cet autre qui, dominé par des penchants sans rivaux ou par des opinions d'une prétendue évidence, n'examine point puisqu'il n'hésite point, et obéit à des représentations exclusives.

Quant à Malebranche, la théologie lui sert, ou peut-être l'oblige à retirer d'une main tout ce que, de l'autre, il concède au libre arbitre. D'après lui, l'entendement est tout à fait passif et reçoit des idées comme la cire reçoit des figures, sans action aucune. Ensuite, de

même que les mouvements sont communiqués à la matière, les inclinations sont données à l'âme humaine : une impression ou mouvement naturel nous porte vers le bien indéterminé et en général; c'est la volonté, et Dieu en est l'auteur. Et nous sommes aussi *prédéterminés physiquement vers les biens particuliers*, et c'est encore Dieu qui *produit* et *conserve en nous tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les déterminations particulières de notre âme ; Dieu opère en nous par sa grâce le vouloir et le faire.*

La réserve en faveur de la liberté consiste seulement en ce que nous avons le pouvoir de *nous arrêter*, de *nous reposer* dans les biens particuliers, que Dieu ne rend pas invincibles, au lieu de suivre l'impression générale qui ne s'arrête qu'à la fin dernière et universelle, à Dieu lui-même. Il résulte de là que, tandis que tout ce que nous faisons, Dieu le fait en nous, ce que nous ne faisons pas, ce repos, cette station dans les biens particuliers est l'œuvre de la liberté, œuvre purement négative : *Quand nous péchons que faisons-nous? Rien.* « Voilà donc ce que fait le pécheur. Il s'arrête, il se repose : il ne suit point l'impression de Dieu ; il ne fait rien, car le péché n'est rien. » On voit que le précepte souverain de la liberté : *Nous en servir autant que nous le pouvons*, ne dit pas tout, et qu'il faut ajouter : Ne nous reposer, ne consentir, ne conclure que sortis des biens de ce monde et parvenus à Dieu. Au lieu d'une loi de morale pratique, c'est le mysticisme qui nous apparaît. Et c'est aussi le panthéisme. La seule barrière qui en sépare ici le théologien est ce rien pur qu'on appelle le mal et qu'on devrait, suivant lui, rapporter à Dieu, si c'était quelque chose.

Là comme ailleurs, Spinoza renverse les barrières fictives. Il professe comme les autres, nous l'avons vu (*Troisième essai*, § X), que le mal ne peut consister en rien qui exprime réalité, et que tout ce qui est réel appartient à Dieu. Philosophiquement parlant, il n'est pas facile d'assigner une différence entre sa doctrine et les théories cartésiennes, mais sa doctrine est plus claire parce que la liberté de choix y est ouvertement traitée d'illusion, et la nécessité universelle regardée comme la nature même de Dieu. Descartes expliquait le pouvoir de l'âme sur les affections physiques par la correspondance naturelle des mouvements de la *glande*, où elle siège, avec les actes spirituels de la volition ; or, cette correspondance pouvant s'établir, par l'habitude, autre qu'elle n'est d'abord donnée par la nature en chacun de nous, l'âme la plus faible avait, suivant lui, dans une bonne direction de sa volonté, le moyen d'obtenir un empire absolu sur ses passions. Spinoza le réfute, et, plus fidèle que lui à sa propre théorie des rapports de l'entendement avec la liberté, il ne cherche

le pouvoir de l'âme que dans l'état de l'intelligence, la domination des passions que dans la connaissance adéquate de nous-mêmes. Cette connaissance, identique avec la liberté, identique avec la béatitude et avec l'amour divin, prend place dans l'enchaînement nécessaire des modes éternels de Dieu : l'imagination et le souvenir périssent avec le corps auquel ils sont liés ; seule, elle nous assure l'immortalité dans un éternel repos (*Éthique*, part. V, *De la liberté humaine*). Telle est la conclusion bouddhiste de la doctrine cartésienne de la liberté.

Que dire maintenant de Leibniz ? Il professe hautement la nécessité morale des actes et l'enchaînement prédéterminé de toutes choses ; il est clair qu'il ne peut conserver de la liberté que le nom. La théorie des monades et du progrès indéfini des êtres le préserve et du bouddhisme de Spinoza et du christianisme de Malebranche, assez semblable à l'autre si on le creuse ; mais il est condamné à nier la réalité du mal moral et, par suite, à énerver le bien et à présenter le monde, malgré tous les déguisements possibles, comme un jeu sans moralité de la puissance divine. On souffre à voir ce grand génie, dans son livre célèbre et médiocre de la *Théodicée*, épuiser contre les arguments sains et solides de Bayle les ressources usées de la subtilité scolastique, pour prouver que l'homme est libre quoique déterminé de toute éternité à produire dans le temps les actes qu'il produit, et non d'autres ; ou que Dieu n'est point l'auteur du mal quand Dieu décrète l'existence d'un monde où le mal, inévitablement assuré *dans la partie*, est *dans le tout* un bien et une beauté.

Nous pouvons continuer cette revue. La philosophie change et ne se dément pas. Kant n'est évidemment garanti de l'aberration dogmatique qu'autant qu'il se méfie des dogmes : nous avons pu juger de ses hésitations et de ses principes. Après lui une révolution est accomplie dans la méthode ; mais que trouvons-nous chez ses successeurs qui redogmatisent sur fondements nouveaux, à ce qu'il semble ? Je ne parle pas encore de Fichte, homme vraiment à part et qu'il faut étudier à part. Nous voyons des philosophes, et justement ceux qui se réclament le plus du maître commun, après que la fièvre de spéculation a commencé à tomber, mais avant qu'elle ait fait place à l'abattement, ramener les anciennes solutions en formules rajeunies (et quelquefois obscurcies). C'est Krause, opposant encore une fois le mal au bien comme le fini à l'infini, et la liberté de l'homme à celle de Dieu dont elle dépend. C'est Herbart, définissant le libre arbitre une possibilité pour les masses de représentations les plus fortes de s'établir si solidement, qu'elles prennent l'empire sur les idées accidentelles et constituent ce qui *s'appelle* une volonté ferme.

C'est Schopenhauer, enfin, mettant dans la volonté la cause universelle et l'essence de la matière, puis ordonnant à la volonté qui prend conscience d'elle-même de reconnaître l'impossibilité du bonheur et de s'anéantir pour satisfaire à la morale. Mais nul n'a plus résolument et plus absolument que ce philosophe affirmé ce qu'il appelle, comme c'est la coutume, le *principe de causalité*, c'est-à-dire l'enchaînement prédéterminé de tous les phénomènes et l'inutilité des causes. La théorie dominante du siècle est celle de Hegel. Aussi innove-t-il moins que personne.

La liberté, suivant la doctrine de Hegel, renferme la nécessité; elle en est la vérité et la conscience. On la possède au plus haut degré quand on se sait déterminé par l'idée absolue. L'opposition que nous croyons voir entre la liberté et la nécessité en ce monde est une illusion du fini, puisque ce monde même n'est que l'évolution éternelle de l'idée. De là, chez Hegel, un souverain mépris de tout ce qui est individuel, et une médiocre estime de la vertu. C'est en ce dernier point qu'il se distingue le plus des grands philosophes absolutistes. Mais le mal est si peu de chose ! Il y a misère et faiblesse à se trop préoccuper de ce qui est dénué d'existence dans l'universel. Le mal ne doit nous inquiéter en nous que s'il tend à nous devenir essentiel; mais même alors il n'est rien du tout dans l'essence du monde. Cette théorie pourrait s'appeler une explication par le dédain. Hegel aurait expliqué volontiers de la même manière les phénomènes de la nature, que, malgré son habileté consommée dans l'art de grouper les mots, il trouvait difficile de classer dans l'évolution de l'universel. Les étoiles du ciel étaient du nombre de ces phénomènes méprisables.

Mépris à part, dans la doctrine de Fichte, la nature n'a guère plus de place pour s'étendre. Mais le bien et le mal moral y apparaissent comme de grandes réalités. Aucun penseur ne s'est fait une idée plus élevée de la liberté, de la vertu et des actes de la personne dans le monde. Et lui aussi, pourtant, dans le cours tourmenté d'une spéculation assidue et laborieuse, céda peu à peu à ce grand courant du mysticisme que l'on voit toujours solliciter les philosophies les plus nobles. On pourrait dire qu'il toucha presque le but des tendances mystiques, c'est-à-dire l'anéantissement de cette personnalité même qui avait été son point de départ et sa préoccupation unique, si en pareil cas la moindre distance n'était encore un intervalle immense (1). Encore

(1) Il m'arrive quelquefois de faire usage de ce mot *mysticisme* que beaucoup d'auteurs taxent d'obscurité et d'abus. Il est très clair pour moi. J'appelle mystique, en fait de méthode, un philosophe qui réduit à rien ou à très peu la part de l'expérience et de la critique dans les éléments de la certitude, pour augmenter outre mesure celle des affections morales et des croyances

un pas, sa dernière conclusion rencontrait celle de Schelling, l'initiateur de Hegel, et ce jugement de Jacobi se trouvait justifié : que l'idéalisme subjectif et le panthéisme objectif sont une seule et même doctrine vue par des faces différentes. Quelle opposition au début, cependant ! Schelling raconte la *chute de l'absolu* et commence les phénomènes par la *soif de l'existence*, comme les bouddhistes. Quand il arrive aux individus, à la liberté et au mal, son principe l'oblige à les traiter de météores et purs fantômes, en tant qu'il ne leur voit pas de racines dans l'unité substantielle. Mais, en tant qu'il leur en trouve, ils disparaissent encore plus sûrement. Au commencement, la chute, la *descente* ; à la fin, le *retour*, si l'on est logique ; entre deux, l'*identité*, qui les pose et les supprime tout ensemble, et que le philosophe appelle *vie en Dieu*, *amour divin* et *vraie liberté*.

Au contraire, Fichte commence par le sujet conscient, le moi. Je dois dire qu'il le prend aussi comme absolu et seul existant ; mais avec un absolu pris dans la personnalité on n'est pas si facilement tenté de faire de l'homme une théophanie. Le philosophe oublie bientôt que le moi est seul ; au vrai, c'est bien par ses rapports finis qu'il le détermine. Au lieu d'exposer les phases de l'émanation et de la chute, il fait une morale. Le fond de cette morale est la liberté, non pas la *vraie* heureusement : l'épithète est trop familière à ceux qui veulent nier la chose en se réservant le bénéfice du nom. Fichte admet donc que le moi autonome et autocrate est l'auteur de ses actes, et qu'il doit les conformer toujours et à tout prix à la loi du devoir, donnée dans sa nature.

Mais la réflexion ne tarde pas à montrer que la Loi est encore plus l'objet nécessaire du moi qu'elle n'est sa libre création. D'un autre côté, le moi, pour se ranger sous la Loi, est obligé de s'arracher à l'inertie, qui est une racine du mal, et de combattre la lâcheté et le mensonge, qui en sont les fruits. Ce soi-disant absolu du moi réel n'est donc que l'image imparfaite d'un moi idéal. Enfin la foi vient assurer le moi de la réelle existence des autres personnes, ses semblables, auxquelles il est lié par le devoir, et de la réalité du bien suprême dont tous ses efforts ne peuvent que l'approcher. Mais le moi absolu n'est plus le moi ; il est Dieu, et pour être Dieu et absolu, il devra perdre les attributs propres du moi d'où nous sommes partis.

personnelles, et arriver ainsi à des affirmations arbitraires. En fait de systèmes métaphysiques et moraux, je qualifie de même la philosophie qui penche à absorber la personnalité et la vie dans l'objet transcendant de la foi. Ces deux tendances s'unissent aisément dans une doctrine : l'expérience le prouve. Maintenant, s'il reste quelque chose de trop peu déterminé, ou de laissé à l'appréciation de l'auteur et du lecteur dans l'application du mot, c'est un vice inévitable de toutes les qualifications générales en pareille matière.

Le moi qui reste enveloppé dans le monde phénoménal aura pour fin ce moi supérieur qui n'est plus un moi. Il tendra à s'unir à lui par l'abnégation, par le renoncement à la volonté, c'est-à-dire enfin par l'anéantissement du moi.

Nous voilà revenus à la doctrine dont nous pensions être bien loin. Nous y resterions abîmés, si le dernier mot de l'ardent penseur dont je viens d'indiquer la marche en quelques mots n'était celui-ci : que le chemin de l'homme à l'absolu est infini ; que l'homme est donc toujours une personne libre ; si, par conséquent, le souverain précepte de la morale ne devait être encore de faire effort pour susciter des actes libres du fond de nous-mêmes, afin de parvenir de plus en plus à l'état de liberté. On trouvera peut-être quelque contradiction entre le précepte formulé par Fichte, à l'époque de sa plus haute énergie philosophique, et la loi de renoncement qu'il fut amené à y joindre. La fascination de la substance et de l'absolu en est la cause. N'oublions pas que ce philosophe appartient au grand cycle allemand, j'ai presque dit au cycle indien. Il ne s'en sépare que pratiquement, et par ses idées humanitaires, dont ce n'est pas le lieu de nous occuper.

Le caractère vraiment propre de la doctrine de Fichte est d'établir et de maintenir fermement un règne de la volonté et des fins humaines dans ce milieu de la vie jeté entre l'absolu du commencement et l'absolu de la fin dernière et idéale. Mais les deux absolus pèsent sur le domaine moyen et tendent à en fausser les rapports. De là les tâtonnements et les contradictions. De là, particulièrement, les embarras que nous avons déjà remarqués chez Kant, et qui, provenant d'une certaine notion absolue qu'il se formait de la liberté, allaient à lui faire nier cette liberté même comme réelle. Pour le disciple, aussi bien que pour le maître, la liberté est *indépendance de la nature,* indépendance entière. Nul mobile en elle que la loi pure du devoir. Elle devient donc nécessité en soi. La liberté phénoménale, de son côté, devient une illusion : Kant la soumettait à la loi naturelle de causalité, avec enchaînement rigoureux des causes; Fichte la condamne avec la nature elle-même à n'être qu'une apparence, car tout ce qui est réel est nécessaire, dit-il, et la contingence ne paraît dans le monde que par suite de l'impuissance du savoir humain à comprendre l'absolu. Ainsi parle, comme parlera Hegel, un philosophe qui fait partout de la liberté pratique le pivot de sa spéculation et de son enseignement.

Tout en éloignant la liberté de son théâtre réel et unique, la nature, les passions, qui, en bien comme en mal, sont les mobiles inséparables des actes, Kant avait encore voulu se rendre compte des origines morales de l'humanité. Il devait y échouer, nous l'avons vu, parce qu'il se privait d'éléments essentiels de l'analyse. Fichte, plus

logique, ou que ne retient pas le respect de l'expérience et du monde des phénomènes, nie jusqu'à l'existence du problème. D'après lui, le mal radical, inné dans l'homme, n'est que le lien même qui l'attache à la nature et lui fait admettre des mobiles autres que la raison et le devoir pur.

Une opinion à peu près semblable était déjà renfermée implicitement dans la morale de Kant, par cela seul que cette morale était exclusivement rationnelle. Fichte, qui voudrait ne rien ôter à la liberté, observe que ce mal inné n'est pourtant pas nécessaire, et que la liberté en est la cause, en ce que l'homme *n'use pas de la liberté pour se rendre libre*. A ce compte, l'inertie même est un acte, et c'est agir que de n'agir pas. La thèse est vraie relativement à l'homme déjà élevé à l'exercice de la réflexion, qui en déchoit par sa faute et tombe peu à peu dans la servitude de l'âme. Elle est fausse quant à l'origine de l'humanité et à la plus grande partie de ses membres et de son histoire. S'il fallait juger des actes humains en n'attribuant de mérite et de liberté réelle qu'à ceux où se montrent la réflexion réglée du sage et la suprême conscience du pouvoir délibératif, avec opposition tranchée entre la raison et les passions, disons-le, le caractère de moralité y deviendrait rare. Et s'il fallait aller plus loin et exiger de l'action et de la vertu qu'elles fussent entièrement dépouillées de motifs naturels, la moralité n'aurait plus d'existence dans le monde. L'immoralité s'évanouirait d'ailleurs avec la moralité; et les hommes ne nous paraîtraient alors que de vils troupeaux dont se séparent quelques privilégiés de la raison, qui se croient (et ils se trompent) au-dessus de la passion et de la nature.

Cette conséquence n'avait rien qui répugnât à Fichte, car il n'accordait le nom d'homme et une destinée immortelle qu'à celui qui s'élève à la moralité en se détachant du monde sensible. Mais il ne pouvait dire pourquoi l'humanité sensible est comme vouée au mal par la nature où elle plonge, et pourquoi la liberté y semble une espèce de miracle inexplicablement suscité de loin en loin. Cette moralité miraculeuse est l'unique préoccupation d'un philosophe qui lui-même ne peut que vainement, et presque ridiculement, se flatter d'y participer. S'il ne veut pas en connaître une autre, s'il se fait ainsi de l'être moral une chimère, il peut, comme Fichte, nier le problème des commencements de l'humanité sous le prétexte que tout ce qui est véritablement est sans origine et existe dans l'éternité; mais, à vrai dire, il laisse en d'autres mains, il remet aux religions la tâche de proposer des solutions au problème unique, à celui du plus grand et du commun intérêt, à celui qui se pose dans l'existence de l'humanité malheureuse et mauvaise. A cet égard, la philosophie de Schopenhauer, ce pôle opposé de la philosophie de Fichte, en leur com-

mun sujet, la doctrine de Kant, est singulièrement plus pénétrante dans les réalités et inspirée par un sentiment plus juste et plus profond de la vie. Mais avec elle il faut dire : *Lasciate ogni speranza*; en sorte qu'on serait encore une fois renvoyé aux religions. La philosophie est-elle donc réellement arrêtée à cette borne?

Les sarcasmes impitoyables, non sans mélange de grosses injures, que Schopenhauer a, dans tous ses écrits, dirigés contre les trois grands « professeurs » et philosophes salariés allemands, Fichte, Schelling, Hegel, étaient surtout motivés par le profond mépris qu'il avait pour le « plat optimisme » de leurs doctrines, pour l'espèce d'enthousiasme à froid de leurs élucubrations, pour le charlatanisme des formules dont ils habillaient de neuf, à la grande admiration ébahie des « Wagners » des universités, les rêveries des Plotin et des Jacob Boehme, les ardeurs sophistiques de Giordano Bruno et la mathématique substantialiste de Spinoza. Mais, en ce qui concerne Fichte particulièrement, le jugement injurieux de Schopenhauer s'explique par la parfaite opposition d'humeur des deux philosophes. La très réelle exaltation du premier, et ce culte du devoir, par où il continuait en style déclamatoire la raison pratique de leur commun maître, si déplaisante pour Schopenhauer, ne paraissait à ce dernier que de l'hypocrisie, un moyen de gagner la popularité par de belles phrases à l'adresse des badauds.

Rien n'est plus curieux ni plus instructif, en fait d'application des concepts métaphysiques à des manières de voir sur les réalités de l'univers et de la vie humaine, que l'antipathie, — si le mot peut se dire des idées ainsi que des personnes, — que l'antipathie des jugements de deux penseurs qu'on aurait pu croire si apparentés moralement, à ne considérer que le fondement essentiel de leurs interprétations de la doctrine transcendante de Kant. Je dis *transcendante*, en dépit du *transcendantalisme*, qui était dans ses vues premières, et du criticisme, assurément aussi sincère que fortement conçu, mais enfin dont la théorie du *noumène* démentait le principe. Et j'appelle théorie du noumène la réunion de deux idées qui appartiennent à son ouvrage fondamental : la *Critique de la raison pure*, et qui impliquent le renversement de son idée maîtresse, comme ses disciples ne manquèrent pas de s'en apercevoir et d'en profiter : 1° l'affirmation de la substance, encore bien que laissée indéterminée et absolument inconnue; 2° la prétention de trouver dans le noumène — dans la substance, usons de ce nom plus vulgaire du noumène — la solution des antinomies ou contradictions constatées par la critique entre des solutions possibles (et que, mal conduite, elle estimait aussi valables logiquement l'une que l'autre) des problèmes relatifs à la limite des

phénomènes dans l'espace, le temps et le nombre. Or, l'affirmation de la substance conduisait fatalement aux spéculations sur la nature de la substance et sur son mode de développement, après comme avant Kant; et la soi-disant solution des antinomies consistait à proposer la fiction merveilleuse de quelque chose qui, n'existant point dans le temps, ni dans l'espace, ni sous des rapports d'unité et de multiplicité, serait naturellement ce qu'il faut pour supprimer des difficultés qui tiennent à ce que les uns affirment et les autres nient des conditions relatives à des manières d'être temporelles, spartiales et numériques! Mais, au fond, l'un des partis contendants qu'il s'agissait de concilier avait ainsi victoire gagnée. Un critique moins ébloui que l'inventeur de la solution aurait pu dès lors être certain que la décision du litige était en faveur de l'infini et de l'absolu, puisqu'on a toujours vu ces deux gouffres de l'esprit, chez les philosophes qui les contemplent, engloutir tous les rapports et supprimer toutes les limites, ce qui est bien précisément la fonction assignée par Kant à son noumène, — avec le don, par surcroît, d'être un siège commode pour la liberté qu'on veut chasser du domaine de la causalité phénoménale! En fait, on sait assez que l'infini et l'absolu ne furent plus mis en question chez les disciples de Kant.

Je reviens à Fichte et à Schopenhauer. Tandis que d'autres prenaient, qui dans l'identité et l'infinie variété de l'Être-substance de la nature, et qui dans le développement de l'Idée pure depuis le néant de détermination jusqu'à l'esprit, l'histoire du noumène, ils jetèrent, eux, leur dévolu sur la Volonté pour leur servir de matière à tout contenir et à tout produire. Mais leurs *volontés* suivent des ordres d'évolution inverses l'un de l'autre. La doctrine de la substance est sujette à faire de ces coups. La volonté de Fichte est d'abord une volonté bien nommée, une conscience, un moi; en s'objectivant, elle devient monde extérieur, et puis Dieu, et finit par perdre sa qualité propre, en laquelle avait été le point de départ de la construction. Inversement, la volonté de Schopenhauer n'a d'abord rien du vouloir, rien de la conscience; elle est premièrement ce qu'elle se fait être : la matière; et la matière fait le monde, fait le cerveau, qui fait l'esprit, qui s'aperçoit enfin que le cerveau, la matière et le monde ne sont que ses représentations. Cela paraît tout le contraire et c'est la même chose en ordre renversé. Que l'on prenne les deux doctrines ensemble, elles s'annuleront, il n'en restera rien, comme de certains polynômes, en algèbre, que l'on compare, et qui, formés de têrmes égaux, ici pris positivement, et là négativement, donnent zéro à l'addition.

Voilà une identité des contradictoires à laquelle Schelling ni Hegel ne pensaient point, et qui montre bien la vanité de ces métaphysiques réalistes; car, et c'est à ceci que je voulais en venir, il n'y a rien

de plus différent que l'esprit de deux philosophies, desquelles, au point de vue d'un commun panthéisme, on peut dire qu'elles présentent le monde comme un seul et même système vu par les deux bouts opposés. Mais ce monde unique est, dans l'une, un ordre moral, théâtre auguste préparé pour les nobles phénomènes de l'esprit; dans l'autre, un aveugle amas d'êtres misérables qui ne parviennent à la conscience que pour comble d'infortune. La première regarde l'univers d'un œil optimiste, elle y voit le développement d'un plan de la Providence, la réalisation d'un savoir universel qui n'est autre chose que l'éternelle existence divine elle-même; la seconde est un parfait pessimisme pour lequel il n'y a rien dans le monde qui ne doive inspirer la pitié ou le mépris. La première prend pour humanité primitive un peuple soumis naturellement à la raison dans l'état d'innocence, et lui donne pour destination, à travers les phases d'une histoire providentiellement nécessaire, la soumission réfléchie et voulue à la raison, l'avènement à la justice, enfin la sanctification; la seconde voit des êtres toujours les mêmes, formant une seule famille animale, et, dans l'histoire, un perpétuel recommencement des phénomènes, une vaine expérience sans but et pour laquelle il n'y a rien à attendre de nouveau. La première tient que la vie est l'amour et le bonheur même, que la béatitude s'atteint par la pensée de la vie en Dieu, et que cette vie en Dieu est l'objet d'une approximation indéfinie en vue de laquelle l'immortalité est promise aux personnes capables du renoncement à l'individualité et de l'union divine. La seconde déclare la vie essentiellement mauvaise, le bonheur illusoire, impossible, le but placé dans l'abnégation non de la personnalité seulement, mais de l'existence. Enfin, la première a, pour principe d'action, la Loi morale, la justice, construit un système social pour la réaliser, vise à l'organisation de l'État parfait; et la seconde ne connaît de remède aux maux de l'individu et de la société que la pitié, dont elle place le motif dans le sentiment de la solidarité, de la fondamentale identité de tous les êtres de la nature.

L'origine ou l'explication du mal dans le monde et dans l'humanité n'est pas, à vrai dire, un problème qui se pose dans l'une plus que dans l'autre de ces doctrines. La question est supprimée pour Schopenhauer, le mal étant partout, ayant sa racine dans le vouloir et dans l'existence; et on ne voit pas que Fichte, en son optimisme exalté qui ne voit partout que les fins de liberté et de bonheur, se soit beaucoup préoccupé de l'universelle actualité de la douleur, en ce monde qu'il appelle une vie divine sensible revêtue d'apparences. Au reste, un monde sans commencement, un Dieu impersonnel, une liberté qui n'est point libre arbitre, mais seulement spontanéité, indépendance mystique de la nature (telle que partout Fichte la comprend),

forment une doctrine parfaitement déterministe, en dépit des mots ; et le déterminisme l'exempte sans doute du souci de rendre compte des phénomènes du mal, aussi bien qu'il en dispense notre évolutionisme moderne, qui n'est certes point idéaliste, lui, mais mystique à sa manière, avec l'optimisme si complètement arbitraire de ses vues sur l'avenir de l'humanité.

CHAPITRE V

Origine historique des vertus et des vices.

Revenons à cette origine historique du mal que la philosophie allemande a tenté de supprimer en se jetant dans l'absolu. Rappelons ce qui résulte de notre principe et de nos critiques. Nous rétablissons dans l'éthique de Kant l'intégrité de la personne morale, nous y restituons la passion. Nous n'admettons pas que la conscience primitive se connût des devoirs indépendants de tout sentiment naturel. C'est dans le développement simultané des passions ou affections, des concepts et de la volonté que nous cherchons l'essence et les commencements du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Les sentiments et les instincts nous semblent même exercer, à cette époque de la réflexion naissante, une sorte d'antique souveraineté. Les passions ont dû paraître bonnes ou mauvaises avant d'être rigoureusement rapportées à la raison. Deux critères suffisaient à cela, tous deux aussi anciens que l'expérience : l'un, la satisfaction interne de la conscience dans son acte, ou le trouble qu'elle éprouvait en y pensant seulement ; l'autre, la connaissance de l'utilité ou du danger qui pouvait en résulter pour les personnes avec lesquelles ses affections présentes lui créaient une communauté d'intérêts. Il y a là le principe d'une loi morale incontestable et toute primitive, encore enveloppée dans l'instinct ou, pour mieux dire, dans la *puissance*, à l'égard des formules rationnelles qui devaient plus tard la produire à l'état pur.

Ainsi, nous ne posons à l'origine aucun antagonisme entre la Loi et les passions, non plus que nous ne croyons que la Loi ait pu être à aucune époque étrangère à toute affection : en tout temps, elle n'a fait que confirmer certaines directions du mouvement passionnel et s'opposer à d'autres, les combattre plutôt comme subversives des premières que comme contraires à un devoir abstrait. Mais, dans la situation de la conscience où nous nous efforçons de remonter, sur cette table rase des événements et de tous actes graves, avant le commencement de l'histoire et des traditions, la Loi n'a pas même encore une existence distincte. Nous ne recourons pas à une puissance extérieure à l'humanité, qui puisse la promulguer. Quelques exemples,

quelques usages, quelques habitudes commençantes ne suffisent pas pour la dégager. Les relations des hommes sont très simples, et il ne s'est pas produit encore un de ces cas frappants qui fécondent la raison en bouleversant la moralité, et forcent la conscience à se reconnaître elle-même.

Nous prenons la société dans ses rudiments, lorsque, distincte à peine de la famille, elle se compose tout au plus de familles voisines et alliées, entre lesquelles ne s'élève pas la barrière des races ou la différence des mœurs. Cette donnée s'appliquera d'ailleurs à autant de groupes et de lieux distincts qu'on peut le désirer. La théorie de l'un sera la théorie des autres. Quant à la rencontre de ces groupes, de deux choses l'une : ou elle a lieu après que chacun d'eux a déjà développé ses mœurs dans sa direction propre, il s'agit alors d'une époque postérieure et qui ne nous occupe pas encore ; ou nous les considérons comme tout semblables entre eux, en vertu de notre hypothèse. Dans ce dernier cas, nous devons supposer aussi que les conditions relatives au nombre des hommes accumulés sur chaque point et à la facilité des substances sont entièrement favorables. Autrement nous admettrions une occasion puissante pour la production du mal, dans cet état primitif que nous voulons définir antérieurement au mal et à la tentation elle-même. Alors les groupes qui viennent à se rencontrer sont rapprochés par des sentiments naturels de bienveillance et de curiosité. Si de tels sentiments ne sont pas les premiers, du moins ils prennent bientôt la place de la crainte instinctive et des suggestions de prudence qui accompagnent tout animal dans la nature, et qui se règlent dans la mesure de son entendement. Puis des liens se contractent, et une société se forme ou s'agrandit sous l'influence de plusieurs mobiles, entre lesquels on a souvent cité le besoin de s'entr'aider et le désir qu'éprouvent les hommes de chercher des épouses hors de leurs propres familles. Mais le premier de tous est la bienveillance, que suit la révélation interne de la justice, aussitôt que des personnes se sont reconnu une parité quelconque. Je reviendrai sur ces questions.

Ainsi, point d'antagonisme entre la Loi morale et les affections; point d'opposition grave entre les affections elles-mêmes ; la Loi donnée indistinctement, et presque confondue avec l'ordre passionnel ; nulle prescription externe et accompagnée de sanction pénale, du moins en dehors de l'autorité paternelle, qui, elle-même fondée sur la passion, se modère d'ailleurs selon les âges et n'a pas dû encore être appliquée à des cas d'une gravité extrême ; aucune notion de devoir pur posée dans la conscience à l'encontre des instincts ou des passions quelles qu'elles soient : tel est l'état primitif, édénique si l'on veut, d'où je pars. Mais je ne suppose point une longue

durée à ce moment de l'humanité. On peut croire aussi qu'il a eu ses degrés. La question que je traite, quoique posée sur le théâtre de l'histoire, est avant tout une question de morale et entraîne certaines simplifications forcées, certaines abstractions qui n'ont pas besoin d'excuse pour le lecteur intelligent.

Maintenant je ne m'attacherai pas à chercher quelles mœurs pouvaient être en harmonie avec cette situation de la conscience. Je ne décrirai pas non plus ce dont j'ai donné quelque idée d'après Kant, l'initiation à la réflexion par l'expérience, et l'application progressive de la raison à l'établissement d'une vie physique de plus en plus artificielle. Enfin je laisserai de côté l'origine du langage, question que j'ai traitée en partie (*Deuxième essai*, § V), et que ramènera sous un aspect nouveau celle des idées mythologiques. Je dois me renfermer dans le problème moral par excellence, le problème du bien et du mal, et surtout du premier manquement.

Tout d'abord, faut-il conclure des explications précédentes que l'homme est ordinairement bon, parce que nul mal en lui n'est donné naturellement et en acte ? ou qu'il est originairement méchant, parce qu'il a la puissance du mal contenue dans l'application virtuelle de la volonté à la solution du conflit naturel des passions ? Ni l'un ni l'autre : il est innocent, il est peccable; le vrai bien et le vrai mal ne se produiront en lui que par l'exercice de sa liberté.

Le conflit des passions naît inévitablement de la pluralité des fins que l'homme se propose en vertu de sa nature. Le mal ne le tente jamais comme mal; mais un bien qu'il poursuit ne pouvant s'atteindre souvent qu'au détriment d'un autre bien, un bien réel paraît un mal à l'égard de celui qu'il supprime. La conscience est tenue de choisir en se déterminant. La forme la plus ordinaire de l'opposition a lieu par rapport au temps, lorsque les biens, tous deux relatifs à l'agent et incompatibles, concernent des époques différentes et impliquent plus ou moins de durée ou de généralité l'un que l'autre; ou par rapport aux personnes, quand le bien de l'agent exclut celui des êtres qui lui sont liés, et particulièrement de ses semblables et de ses proches, de ceux avec lesquels il se reconnaît une communauté.

Le premier cas est d'une importance capitale pour le développement de chaque homme et de sa valeur propre. Les vertus et les vices qui intéressent le plus spécialement l'agent lui-même y ont leur origine. Par exemple, l'expérience lui a bientôt appris que la poursuite vive et obstinée d'une certaine fin, sans nulle considération de ce qui peut en résulter ou simplement se rencontrer sur la route, amène des dangers et des maux, c'est-à-dire exclut d'autres biens

essentiels, ou qui lui importeront grandement dans le cours de sa vie. Selon qu'il apprendra par un effort de réflexion et de volonté à calculer ses actes et à modérer ses affections présentes, ou qu'il s'abandonnera sans réserve à la passion qui l'anime, il se formera à la prudence ou contractera les vices qui suivent l'habitude de céder sans réflexion aux mouvements précipités de l'âme. C'est donc un premier travail que l'homme a dû faire sur lui-même pour substituer à la fougue et à la prudence tout actuelles de l'animal la prévision et le calcul. La liberté a pu intervenir dans les moments de la délibération même la plus fugitive. La personne a déjà du mérite, ou déjà elle a péché contre elle-même. Les actes accumulés ont déjà commencé l'habitude, et avec l'habitude le vice ou la vertu.

Il en est de la tempérance comme de la prudence, et il s'y agit encore d'opter entre des biens rapportés à des temps différents. Dès que l'agent a reconnu que la satisfaction d'une passion, au delà d'un certain degré, amène dans le bien présent la cause du mal futur, il est mis en demeure de modérer par sa volonté la jouissance même du bien, ou de la suspendre, ou d'y renoncer pleinement. Selon qu'il subira la série d'épreuves à laquelle cette nouvelle expérience le soumet, des vertus ou des vices s'établiront en lui et tendront à passer de sa personne libre à son caractère, dans lequel elle se fixe, et pour ainsi dire, à sa nature elle-même. On remarquera dans cet exemple, comme dans le précédent et dans celui qui va suivre, que le vice consiste principalement dans l'habitude de n'envisager le bien que dans le moment présent, quelles que soient les conséquences futures ou d'ordre général de la satisfaction d'une passion actuelle. Il est donc sensible que le mal moral tient ici, par essence et dans son origine, à l'abandon ou au mépris de la réflexion et de la volonté, dont l'agent repousse l'usage chaque fois qu'il lui est offert par sa nature morale. La vertu suppose, au contraire, cette fonction caractéristique de l'homme qui lui permet de prévoir, de comparer, de ne point borner sa vue et ses appétits à la sphère des impressions actuelles, mais de prolonger l'une et de régler les autres afin de pourvoir à l'ensemble des biens combinés et respectivement limités de la vie. Or la pratique morale de la réflexion a toujours pour racine la volonté, et une suffisante persistance de la réflexion assure le triomphe des fins supérieures qu'elle fait découvrir sur celles qui sont plus près de nous et qui leur sont contraires.

Ces deux vertus dont l'usage a consacré les noms, la *Prudence*, la *Tempérance*, se résument en préceptes d'abstention plutôt que d'action, et consistent surtout dans le sacrifice de biens particuliers ou

passagers à des biens plus généraux que la considération du temps et la prévision des futurs font apparaître. Il conviendrait de les classer en cela sous un titre unique. Mais il en est une autre qui regarde essentiellement l'action, ou plutôt qui est l'action même : la *Force*, le *Courage*. En effet, parmi les biens que sa nature première fait sentir ou désirer à l'homme, un des plus grands est le repos; et cela est si vrai que, même dans sa nature transformée par les passions actives et par l'habitude du travail, il se fait encore souvent cette illusion de ne poursuivre les autres biens que pour atteindre enfin celui-là. Or ce bien est contraire à tous les autres biens : à peine le goûtons-nous, ils nous sollicitent; et si nous persévérons dans l'inaction, le sentiment vif ou confus de ce qu'elle nous fait perdre suffit pour troubler notre quiétude, trop souvent sans nous y arracher.

Dans l'état où je suppose les premiers hommes, il n'y a place d'abord ni pour la nécessité sentie de l'effort, ni pour les tourments de l'oisiveté. Mais aussitôt que le travail devient une condition de la vie, dans les familles agricoles, l'antagonisme des biens, l'antagonisme des passions se déclare. C'est en combattant le goût du repos, cette fin si naturelle, qu'on satisfait aux autres fins de l'existence; en s'y abandonnant, on se prépare des maux qui suppriment le repos lui-même. Tout à l'heure il fallait susciter un acte formel de volonté contre des passions présentes et quelquefois impérieuses qui occupaient la place; maintenant, dans ce vide passionnel qui est la passion du repos satisfaite, le sentiment du mal qui se prépare apporte à la conscience une affliction anticipée et sollicite l'acte à se produire. Rien de plus aisé, ce semble; et pourtant la lutte est tragique. Chez quelques-uns, l'inertie toute seule a un empire étonnant; la volonté lui laisse à chaque instant la victoire, au milieu des remords, en se justifiant à demi par la pensée d'être la plus forte à l'instant d'après, qui ne vient jamais. Chez d'autres plus nombreux, la conscience, au lieu d'opter entre un repos misérable et un travail dont les biens éloignés qu'il promet la touchent peu, fait appel à d'autres passions, ordinairement subversives, pour donner carrière à une activité devenue nécessaire. Je n'insisterai pas davantage : on voit ce que c'est que le courage et ce que c'est que la paresse et la lâcheté; on comprend quelle vertu ou quels vices entrent chez l'homme soumis à l'épreuve du travail, et comment il s'élève ou déchoit selon qu'il a fait effort sur lui-même.

La signification reçue des mots *courage* et *lâcheté* peut paraître, au premier aperçu, très différente de celle que j'adopte, et que justifie cependant la langue du peuple. Elle n'est que plus particulière. Je ne m'arrêterai pas à démontrer cette thèse de morale.

L'espèce d'antagonisme des passions sur laquelle je viens de m'é-

tendre est surtout relative à la personne elle-même, quoique les résultats du conflit ne puissent pas ne point intéresser les autres. Les devoirs qui en naissent pour elle concernent avant tout son propre développement. Elle devient plus ou moins raisonnable selon qu'elle connaît, qu'elle limite par des conditions de temps les biens divers qui l'attirent, et qu'elle les classe par ordre de dépendance et de généralité. Considérons maintenant l'antagonisme des biens personnels avec ceux qui se rapportent à d'autres personnes, et les devoirs qui lient entre eux les hommes. Mais réduisons ceux-ci à leur essence la plus simple et la plus élémentaire, car il y a loin de la réalité au thème absolu de la Loi morale.

J'accepte comme une donnée primitive de la nature humaine un fond de bienveillance et de sympathie pour les autres êtres et particulièrement pour les hommes, c'est-à-dire une disposition à se reconnaître en communauté de biens et de maux avec eux, mais dans une mesure que les cas particuliers seuls déterminent, et autant d'ailleurs qu'il ne se produit point de passions capables de modifier cet état ou de le tourner en son contraire. Il est certain, d'autre part, que l'homme est attiré en toute occasion vers le bien personnel qui lui est immédiatement sensible. Il ne l'est pas moins que, si ce bien lui est refusé ou soustrait, du fait de quelque autre agent volontaire, ou si seulement il imagine qu'il en est ainsi, il passe vis-à-vis de ce dernier à une disposition malveillante où l'on peut voir l'origine empirique du penchant au mal, établi parallèlement au penchant au bien, en ce qui concerne les rapports des personnes. Mais bornons-nous à considérer l'état favorable des passions comme s'il devait exister seul; il suffit à nous faire comprendre l'existence d'une opposition possible, inévitable même dès les premiers débuts de la pratique morale, entre le bien que tel acte libre va causer à une personne et celui dont une autre personne, à la connaissance de la première, va être privée par le fait de ce même acte; ou, ce qui revient au même, entre le bien qu'elle désire procurer à autrui et le bien qu'elle doit pour cela consentir à perdre. Tout étant ramené au critère de la conscience unique de l'agent, l'option a lieu entre des biens qui le concernent l'un et l'autre, puisque le bien d'autrui est aussi son bien dans l'hypothèse de la sympathie qui est une sorte de communauté ou de pénétration passionnelle. La diversité est grande néanmoins, la comparaison singulière. Quand nous n'opposions que des fins présentes à des fins éloignées ou plus vastes, l'intérêt individuel était toujours en jeu; l'individu s'agrandissait par l'effort et par le renoncement même. Ici il est invité à s'amoindrir ou, du moins, à ne voir son agrandissement que dans la conscience qu'il a de l'agrandissement d'un autre par son œuvre et par son mérite. Aussi reçoit-il, in-

dépendamment du bien de sympathie qu'il goûte, si tel est un choix, un autre bien de nature morale par lequel il se sent élevé et récompensé de son renoncement. Si, au contraire, il a choisi son bien propre, fût-il le plus nécessaire à sa conservation, il éprouve, au lieu du ravissement du cœur, un certain abaissement.

Je ne présente pas le sacrifice comme un commandement, je ne le donne pas pour la première et la plus essentielle des vertus : je m'expliquerai plus loin sur ce sujet. Mais j'expose des phénomènes passionnels. Je les expose comme ils se produisent à tout instant dans toutes les consciences, et tels qu'ils ont apparu certainement dans l'âme la plus neuve au commencement de l'expérience morale de l'humanité; et je conclus de l'histoire succincte de cette nouvelle épreuve l'existence d'une nouvelle espèce de mérite ou de démérite que les premiers hommes ont été mis en demeure d'acquérir par l'exercice de la volonté. Il y a mérite senti dans l'*altruisme*; il y a démérite dans ceux des actes personnels dont l'habitude contractée s'appelle l'*égoïsme*. Ce dernier mot était excellemment trouvé; et on a jugé à propos de créer le premier qui exprime la disposition habituelle à chercher le bien d'autrui comme la meilleure part du sien; car ces noms si prodigués de *sacrifice* et de *dévouement* expriment plutôt de grands actes moraux, nécessairement rares, que la continuité des petits mérites si essentiels dans la vie humaine.

Continuons notre analyse. Les phénomènes moraux que nous venons de reconnaître ne s'établissent pas dans la conscience aussi simplement que nous paraissons le croire. Les liens qu'une bienveillance spontanée et gratuite fait contracter aux hommes se transforment en général au même instant et revêtent un caractère bien différent de la gratuité. Les services mutuels tendent à devenir obligatoires. Il arrive, en effet, qu'une personne quelconque attend de chacune des autres la mesure de bienveillance et de sympathie qu'elle éprouve pour elles, et, à l'occasion, en conséquence, compte de la part d'autrui sur des actes pareils à ceux qu'elle est ou se croit disposée à faire pour autrui dans un cas semblable. Ainsi l'attente et l'échange des services amènent des notions de réciprocité et d'égalité qui changent du tout au tout la nature des premiers sentiments que nous supposions. L'une des idées originales de l'homme s'est témoignée à la conscience, aussi éclatante, aussi impérieuse dès l'abord qu'elle pourra jamais l'être. Cette idée est celle de la justice.

La justice, une fois conçue, se pose comme liant *a priori* tous les membres d'une société, et comme les *obligeant* (dans le sens d'une obligation morale) de cela seul qu'ils ne se regardent pas comme indifférents aux biens et aux maux les uns des autres. Ici se présente

une question de mesure dont l'histoire entière de l'humanité n'est que le développement. *A posteriori,* dans les cas particuliers, les obligations se définissent moins difficilement, encore qu'elles donnent lieu à tous les débats qui font le drame de la vie. Mais enfin les notions d'échange et de réciprocité, la notion positive du *devoir contracté* par celui qui *a reçu,* apportent d'elles-mêmes une grande lumière. Les hommes se sont accordés primitivement, sans aucun doute, à regarder comme *obligé* celui d'entre eux qui recevait d'un autre, obligé à rendre en peine, en travail quelconque, un effort égal à celui qui avait été fait en sa faveur. De cela seul il résultait que dans la famille, entre proches parents, là ou l'âge et l'éducation font de l'inférieur un débiteur nécessaire, où des affections naturelles plus vives que les communes sont supposées entre les frères, on admettait des devoirs à la fois plus stricts et plus étendus. Enfin, l'impossibilité de tracer la limite des obligations en général (problème que les hommes des plus anciens temps n'ont certainement pas abordé) n'empêchait pas et peut-être favorisait une conception vague et puissante de la justice. Du seul fait de l'existence d'une sympathie entre des personnes différentes, et de l'idée du juste qui s'y joignait, la conscience se reconnaissait tenue vis-à-vis de la conscience aux deux grands devoirs de l'humanité : la vérité dans les paroles, le service *rendu* dans les actes. Puis le développement des passions élevait de graves obstacles, la possibilité et le devoir du bien et de la vérité devenaient matière à appréciations, épreuve pour la liberté.

L'observation de l'enfance jette sur ces premières vues une lumière utile. Sans doute c'est l'homme et non l'enfant, ce sont les passions et les notions de l'homme qu'il faut consulter, quand la question est de se rendre compte des relations d'où se dégagèrent primitivement les idées de réciprocité et de communauté de services reçus et rendus, de devoir et de droit. Ces idées appartiennent à l'homme raisonnable et social, et cependant tout homme a commencé par être enfant, et c'est dans la famille et non dans la société, qui en diffère essentiellement, qu'il a toujours fait ses premiers pas. L'enfant les a donc eues d'abord en puissance seulement, quoiqu'il soit prompt à nous montrer son sentiment du juste quand on lui fait injustice à lui-même (et les meilleurs quand ils sont témoins de l'injustice faite à autrui). Mais ce qu'il nous montre le mieux, c'est le fond passionnel d'où sort le *péché* quand la raison, celle d'autrui d'abord, plus tard la sienne, n'en réprime pas la croissance. On voit chez lui une tendance violente à exercer sa volonté irréfléchie, à n'écouter qu'elle, et à prendre les choses et les personnes autour de lui pour de simples instruments de ses appétits. Ce *penchant au mal,* cet égoïsme actif ou besoin de se faire des esclaves, a dû agir chez les premiers hommes dans la

mesure où peut leur être appliquée l'ordinaire comparaison que l'on fait d'eux à des enfants (il ne faudrait pas dire ici à des *animaux*; car l'égoïsme de l'animal ravit, emporte, il ne commande pas, il n'exige pas). Et, de même que l'éducation de l'enfant, une fois la société formée et développée, a consisté et consiste essentiellement à le conduire ou par la persuasion ou par la crainte, à soumettre sa volonté propre, à lui enseigner la condescendance pour celle d'autrui, à lui apprendre à trouver, sans s'étonner ni se plaindre, des résistances invincibles à faire ce qui lui est défendu; de même l'éducation naturelle de l'homme s'est faite nécessairement par la rencontre des obstacles et l'expérience des conflits, par l'épreuve de la chose impossible et de la chose dangereuse, en présence de la nature et de son semblable. Mais, en même temps, des actions et réactions entre les volontés discordantes a procédé la guerre.

Sur ces données de la nature humaine primitive et de tous les temps, il est aisé de concevoir, en effet, comment les affections bienveillantes ont pu faire place aux mauvais sentiments, l'amour à la haine, la justice à l'injustice, puis les préceptes même du juste aux maximes pernicieuses. Celui qui comptait snr un acte de la part d'autrui et à qui cet acte fait défaut, ou qui souffre des suites d'un acte tout contraire, se voit jeté dans un état moral pénible et sujet à de fortes tentations. Se croira-t-il dégagé d'un devoir correspondant, ou encore de tout devoir quelconque à l'égard du délinquant? En viendra-t-il à une indifférence complète, à la renonciation de toute espèce de communauté, ce qui est rarement possible? Voudra-t-il rendre le mal pour le mal? et sera-ce précisément ce qu'il a reçu, ou plus encore? Se fera-t-il, de cette nouvelle et déplorable justice à rendre, une nécessité, un devoir, un orgueil, un plaisir? Ira-t-il dans son égarement jusqu'à punir qui ne l'a point offensé, et sera-t-il injuste envers celui-ci parce que celui-là fut injuste envers lui? Combien d'états et de degrés à marquer entre une conscience qui oppose noblement le bien au mal et une autre qui exulte dans la vengeance ou, bouleversée encore plus profondément, veut que l'humanité entière lui réponde de l'acte d'un seul! Ils sont tous ouverts à la passion, dans l'histoire de la justice et de la liberté.

Ce n'est pas tout. Le même homme que le refus de ce qui lui est dû jette facilement hors de lui-même est sujet, sur ce qu'il doit de son côté, à se faire les plus grandes illusions, d'abord à demi volontaires, ensuite naturelles par l'effet de l'habitude. Ce phénomène passionnel tient à un usage insuffisant de la réflexion et à l'empire des appétits dont les moyens de satisfaction s'évanouiraient par la reconnaissance de la dette. Au contraire, quand ces moyens sont aperçus

dans la conduite d'autrui, la même cause produit un phénomène inverse, et cet homme s'exagère ce qu'on lui doit. Enfin, en supposant la notion du devoir la plus nette et la plus exacte possible dans l'application, il arrivera que, suspendu entre son bien et le bien d'un autre, cet homme manquera à la justice dans un cas de peu d'importance, à ce qu'il croit, puis dans un second cas, ensuite dans un plus grave. L'habitude ira se formant. En même temps, la nature morale exigeant toujours un certain accord entre la conduite et les maximes, cet accord qui n'existe plus se rétablira artificiellement; la volonté, au service de certaines passions, se fera des lois de fantaisie ; les maximes se régleront sur la vie et non plus la vie sur le précepte, et l'intelligence même la moins cultivée ne manquera pas de trouver des sophismes de *justification.* A ce moment la nature est pervertie.

On voit, si je ne me trompe, comment l'origine et les progrès du mal sont possibles dans l'homme et comment ils se sont faits. Les moralistes n'ignorent aucune des vérités que je me suis cru forcé de rappeler. Mais le peu de sincérité de leur foi en la liberté, ou la rigueur avec laquelle ils l'ont opposée au règne entier des passions, ou le prestige antique de l'absolu et des miracles, ont dû les détourner de la solution rationnelle du problème et les porter à se forger des données extraordinaires et superflues, un mystère qui n'existe point.

Je ne veux pas dire que le problème de l'existence du mal dans l'humanité soit approfondi et résolu par ces seules conditions ; car elles prennent l'homme sur la terre, c'est-à-dire, autant qu'on en peut juger par induction, *dans le mal*, dans un milieu défavorable, en des conditions discordantes où nous ne saurions imaginer la place d'un établissement normal pour l'exercice premier de la liberté de l'agent moral. J'entends seulement que, sous la donnée de ces conditions empiriques et de ce que nous savons du caractère natif de l'homme terrestre, il est aisé de se rendre un compte psychologique du péché *dans l'histoire.* Mais le péché originel, qui expliquerait ces mêmes conditions et ce caractère, est à chercher quelque part avant notre histoire et avant notre nature. Et c'est là qu'est le mystère (1).

Les simples données de la nature humaine, c'est-à-dire les sensations, les passions, les idées et la volonté, nous ont permis de comprendre la marche morale de l'homme qui, supposé d'abord dans l'état d'inoncence et placé dans les relations les plus élémentaires, devient ou peut devenir, à mesure que ces relations se déterminent dans l'établissement terrestre et social, prudent ou imprudent, tempérant ou intempérant, vaillant ou paresseux, juste ou injuste. Il

(1) Voir le dernier paragraphe du *Deuxième essai* (seconde édition).

est sans doute inutile de faire observer que tout homme a dû pécher, c'est un fait d'expérience vulgaire et pour lequel il n'y a pas eu exception à l'origine ; inutile aussi de rappeler que le bien et le mal ont de très nombreux degrés et peuvent se mêler étrangement dans une même conscience, c'est un autre fait, un fait psychologique. Mais il nous reste à comprendre à quelles extrémités le mal peut arriver rapidement, à une faible distance de son origine ; quelle extension et quelles conséquences lui impose la loi de la solidarité humaine ; à examiner enfin jusqu'à quel point on peut dire qu'il y a eu progrès ou déchéance pour l'humanité, dans la lutte fatale des passions et dans le développement de la liberté, aux temps les plus anciens.

CHAPITRE VI

Développement solidaire du mal. Point de vue moral des races.

Celui dont l'injustice devient l'état habituel trouve sur ses pas deux sortes d'hommes : les uns indulgents, patients, au besoin victimes résignées; d'autres qui font entendre de vives plaintes, opposent des résistances ou répondent par des actes de même nature. S'il y a conflit, avant peu s'accumulent les reproches, les querelles, les menaces, les haines. Une lutte s'établit sourdement, puis se déclare entre ceux qui étaient ou s'estimaient frères. On voit chacun mettre son orgueil à plier l'autre, et l'esprit d'usurpation et de conquête s'étend, avant même qu'il y ait à proprement parler des sociétés et des guerres. La réaction du mal contre le mal rend quelquefois oppresseur celui-là même qu'on a tenté d'opprimer; plus souvent elle amène le renforcement de l'oppression triomphante. Ainsi, sur de faibles commencements en apparence, à la suite de passions d'une injustice déguisée, dont il juge à peine bon de se défendre, jalousie, vanité, paresse, quelques mensonges, l'homme en vient à afficher sa prétention de dominer autrui, de vivre aux dépens d'autrui. La violence paraît comme moyen d'emporter les obstacles. Alors le mal règne dans toute son horreur.

Il n'est guère moins hideux quand la tyrannie trouve devant elle une route aplanie. L'habitude de la vie injuste est encouragée, jusqu'à pouvoir paraître naturelle, si la faiblesse répond au caprice et la concession sans terme à des exigences croissantes. L'orgueil et la prépotence grandissent de tout le mépris dont elles accablent leurs victimes ; le fort paraît appelé par sa force à imposer sa volonté, et l'esclave semble esclave par nature. C'est ce qu'on observe, par exemple, dans les relations conjugales : il n'est pas douteux qu'elles n'aient été une occasion notable de l'introduction du mal dans le monde, par l'effet composé de l'amour qui cède et de la volonté qui avance. Le pouvoir domestique et ses abus ne trouvaient pas, dans les anciennes familles livrées à elles-mêmes, autant d'empêchements et de correctifs que dans une société étendue et organisée, où ils en trouvent encore si peu. Or le premier homme qui a voulu vivre du travail de sa femme en

se livrant à la paresse a eu les sentiments d'un voleur, et celui qui a levé la main sur elle a ressenti l'émotion d'un assassin. Voudrait-on quelque chose de plus pour connaître l'origine du mal sur un seul exemple?

Ici je n'hésite pas à voir un genre de réaction du mal contre le mal dans la lâcheté qui subit l'injustice, alors même que les meilleurs sentiments du cœur sont complices de la soumission. D'ailleurs, il faut savoir que la soumission n'est pas ou ne demeure pas complète : la ruse et les autres armes de l'esclave sont bientôt à l'usage de tout agent moral qui subit l'empire de la force.

Mais l'imagination est plus frappée, le cœur est plus ému de ces grands crimes qu'un caractère irréparable et la tragique surprise qu'ils causent à la conscience, même à celle du coupable, environnent d'un certain mystère. Il est probable que les grands vices et les petits crimes accumulés ont précédé les grands attentats. Il est probable aussi que la victime n'est pas tout à fait *sans péché*, ni entièrement étrangère aux causes qui ont préparé la péripétie. Mais toute cette histoire du passé d'une conscience, dans laquelle la liberté a semé ce qu'elle devait récolter plus tard, échappe à l'analyse grossière des témoins et de l'auteur, ou tombe dans l'oubli. On ne voit plus que la grande scène, le moment terrible où un transport de passion éclate comme la foudre, pour briser l'obstacle que l'injuste a rencontré sur sa route.

La légende de Kaïn est un exemple de la manière dont l'esprit populaire conçoit cette invasion soudaine du mal moral, car la légende d'Adam, autant que nous pouvons la comprendre, semble plutôt symboliser l'introduction du mal physique. Pourtant celle-là même indique un antécédent du crime, la jalousie, et, dans son obscurité, nous en fait supposer d'autres et de nettement historiques, en nous présentant Kaïn comme un cultivateur, Hébel comme un berger. La rivalité antique et naturelle des deux modes de vie, ses effets invariables donnent à penser que les premiers torts n'étaient pas du côté du labour, à moins qu'on ne condamne l'appropriation du sol et les clôtures qui en sont les conditions. Cette condamnation est la pensée intime de l'auteur du récit, selon toute apparence : on doit le croire favorable aux bergers et hostile aux fruits de la terre, puisqu'il prête à Jahveh cette partialité clairement exprimée. Quoi qu'il en soit des précédents moraux de l'acte criminel, la moralité du fond du récit reste entière, l'attentat, la résolution irréparable étant donnée comme du fait du laboureur, qui portera au front le signe indélébile du meurtrier. Et laissant de côté la légende, n'est-il pas permis de dire que l'institution de la propriété de la terre, toute juste

qu'elle est, se fonde sur l'exclusion et, par suite, sur l'exil et le meurtre, hyperboliquement parlant ?

La légende a plus d'un genre d'intérêt. Ce n'en est pas un médiocre que la formule énergique de la liberté morale dans la bouche de Jahveh répondant à l'irritation de Kaïn : *Si tu fais bien, tu lèveras* (la tête). *Si tu fais mal tu baisseras. Le mal est à ta porte, et ton désir est à lui : tu le domineras* (pourras le dominer). Cette leçon est de tous les temps, mais on retrouve un souvenir fidèle des plus primitifs dans l'absence formellement exprimée de la justice répressive, dans l'impunité *divine* ou naturelle du meurtrier qui fuit et dont chacun s'écarte. Ensuite, quand la fondation de la première ville est rapportée à Kaïn, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la pensée qui attribue ainsi l'acte initiateur d'une société plus étroite et, par conséquent, de la justice organisée, au malheureux qui peut-être avait trouvé dans la passion du juste un des mobiles du meurtre et la cause de ses remords.

En prenant cette belle légende pour le type de l'un de ces événements caractéristiques que j'imagine à l'origine de l'histoire des familles humaines, je remarque que la condamnation du criminel n'est pas entière, que sa réhabilitation est possible, ou du moins son ascension (après le mal accompli et irréparable) dans une certaine région relative du bien. Il en est tout autrement dans les cas où le crime se produit à la suite des habitudes les plus vicieuses et sous l'empire des passions les plus basses. Le meurtrier qui brandit le fer dans la colère, ou qui se croit armé par la justice, peut commencer la race des héros. Les héros n'ont-ils pas été communément des criminels? A leurs méfaits se joignent des vertus. Quand les maximes conformes à leur vie sont formulées, le bien et le mal se nouent en eux par des liens inextricables. Il ne faut pas espérer pourtant que le crime se mettra toujours au service du Juste. Autre et plus triste est l'histoire du meurtrier que poussent exclusivement des motifs inavouables. Celui-ci éprouvera comme le premier l'horreur passagère de lui-même : c'est une loi inévitable de la passion tant que le mal n'est pas devenu coutume, tradition et seconde nature. Mais bientôt, lié par son acte, entraîné aux conséquences logiques des mêmes vices qui l'ont préparé, enclin à fausser de plus en plus sa conscience pour rétablir en lui l'harmonie de l'être moral, il en viendra peut-être à avouer la maxime inavouable. Ce ne sera pas le brigand vulgaire qu'on voit naître accidentellement dans tous les milieux sociaux, celui qui passe du crime au divertissement et du divertissement au crime, et traverse la vie dans l'ivresse et le vertige. Ce sera le scélérat qui se connaît lui-même; et bientôt ne se connaî-

tra plus; l'homme perdu, auteur d'une race perdue, dont la nature même est profondément altérée et ne se rétablira peut-être jamais.

Nous nous sommes rendu compte de la production du mal initial dans la personne, et des causes qui apportent entre un homme et un autre homme une scission morale très profonde. Ce que nous avons dit plus haut de la loi naturelle de solidarité nous permet d'étendre cette scission à des familles et à des groupes sociaux. Nous arrivons ainsi à poser parallèlement à la formation des races physiques un établissement de *races éthiques*, pour ainsi dire. La marche concordante de ces deux phénomènes nous apporte l'explication rationnelle des variétés de caractère, d'aptitude et de civilisation acquise des peuples, variétés qui vont jusqu'à revêtir une valeur spécifique apparente, et que l'école fataliste, la seule à peu près qui ait encore écrit l'histoire, a dû rapporter exclusivement aux données de la nature humaine primitive et de ses transformations par les *climats*. Ici il convient d'éclaircir par des applications l'idée générale que nous avons donnée de la solidarité, car elle a plusieurs faces, toutes fort importantes. Nous reviendrons ensuite à la question des races proprement dites.

L'analyse du mal initial, dans une conscience et dans un milieu aussi élémentaires que possible, nous a donné, en regard l'un de l'autre, deux hommes, l'un capable d'effort sur lui-même et de retenue, et déjà investi d'une certaine habitude de consulter le bien d'autrui et le devoir, l'autre violent, intempérant, paresseux, prêt à l'injustice. Cette opposition peut se généraliser et s'appliquer à des groupes de personnes ou de familles, ne fût-ce qu'à cause de l'attrait mutuel des semblables et de l'utilité que trouvent à s'unir entre eux ceux qui pensent et vivent de même. Alors nous avons, d'un côté, des tribus à mœurs douces ou austères, où la parole est sainte, l'acte réfléchi et réglé, dans lesquelles la femme est respectée des enfants et de l'époux; de l'autre, des tribus ennemies du travail et de toute contrainte, prêtes à toute violence et à toute trahison, livrées à des mœurs ignominieuses. Si nous craignons de supposer des familles encore voisines et déjà si divisées, considérons seulement l'éducation et ce qu'il doit advenir des enfants dont les auteurs ont pris des directions morales opposées. L'exemple, qui est toujours la plus puissante et communément la seule des éducations, inclinera généralement les fils à la conduite et aux maximes des pères. Cette influence surpassera tout ce que nous pouvons imaginer aujourd'hui, quoique l'expérience nous la montre bien grande; mais il est à peine permis de comparer un état primitif où les lois sont nulles, la liberté indéfinie, les distances des établissements considérables, avec nos so-

ciétés réglées et nos populations très denses sur lesquelles agissent de toutes parts des mobiles publics et beaucoup de mobiles particuliers en dehors de la famille. On peut mettre en fait que, si les lois et les autorités disparaissaient tout à coup d'un pays tel que l'Angleterre ou la France, et si en même temps les communications y devenaient difficiles et dangereuses, il y aurait bientôt entre les idées et les mœurs de deux villages médiocrement éloignés l'un de l'autre des différences aussi tranchées que celles que j'admets entre les familles primitives après quelque temps d'exercice de la liberté. C'est d'ailleurs ce que nos derniers voyageurs ont remarqué chez les tribus africaines, souvent très profondément dissemblables, quoique voisines.

Il est donc naturel de croire qu'un même sang et une même région ont été partagés de très bonne heure entre des familles honnêtes et des familles scélérates ou corrompues. De cette situation sortirent inévitablement les guerres et les migrations. Les migrations perpétuèrent les diversités acquises et en produisirent de nouvelles; les guerres, même les plus justes d'un côté, les plus défensives à l'origine, eurent ce résultat d'universaliser le mal dans l'espèce humaine ; de le faire passer à l'état d'institution, en amenant fatalement l'esclavage, puis la conquête, l'ilotisme ou les castes, quand les luttes se prolongèrent entre des sociétés déjà nombreuses ; enfin de donner la prépondérance dans l'âme aux vertus militaires, vertus relativement réelles et hautes, mais qui se confondent aisément avec la passion du meurtre et de la proie.

Considérons toujours les commencements et voyons comment la solidarité s'applique au développement de l'espèce. D'abord elle paraît dans la communication des penchants, des vertus et des vices, par voie d'imitation et de tout ce qu'on peut réunir sous le nom d'éducation dans une même famille : la volonté même, l'aptitude à exercer la liberté morale est susceptible d'enseignement, quoiqu'il n'existe pas de faculté plus intime et plus propre à la personne. Ensuite, la solidarité agit entre des familles différentes, et agit doublement, par contagion directe et par les conséquences inévitables des scissions qui s'établissent et des luttes qui se prolongent; car les mauvaises passions suivent bientôt les bonnes, lorsque celles-ci, se déployant pour le soutien du droit, donnent lieu à des actes de résistance et bientôt après de réciprocité et d'attaque. Tout antagonisme arrive un jour à porter ses fruits de violence. Ces phénomènes de réaction et leurs suites s'observent également entre des individus, entre des frères, mais je les envisage surtout entre des groupes, parce que c'est là qu'ils se généralisent. Les conséquences désastreuses de la guerre sur les résolutions et les actes d'une tribu qui peut n'avoir été entraî-

née dans la lutte qu'à son corps défendant, sont l'exemple le plus frappant de ce qu'on pourrait appeler la contagion du mal par réciprocité.

L'action de la solidarité, dont je définis ainsi le premier degré, en a un second et un plus important. Les actes répétés deviennent chez un individu des habitudes, et les habitudes, prenant une valeur sociale, deviennent des usages et des coutumes. En même temps les maximes correspondantes aux actes et inventées pour les légitimer deviennent des lois de fait. Une fois sanctionnées par le temps et par l'accord et la transmission de génération en génération des passions qu'elles justifient, ces lois deviennent à peu près indiscutables et comme naturelles. Le théâtre de la moralité, celui des délibérations de conscience est entièrement changé. Enfin les modifications physiques individuelles, mais transmissibles, continuées et aggravées en un même sens dans une suite de générations, et correspondantes aux habitudes d'imagination, de passion et de régime successivement contractées, introduisent dans l'organisme un système de mobiles puissants et constants qui tendent à perpétuer les faits accomplis et à consacrer les maximes reçues. Ainsi se forment un milieu social, et des sortes de milieux personnels et physiques désormais affectés chez chacun au fondement naturel de sa vie morale. L'influence exercée sur un homme quelconque par les idées, les coutumes et les lois du monde où il vit, et auquel se rapportent nécessairement ses actes, est démontrée par l'expérience universelle. Très peu s'en affranchissent dans une forte mesure. L'influence de la constitution physique et des dispositions personnelles natives n'est pas plus contestée; mais dans l'ignorance où l'on est des lois précises qui la font dépendre du sang des ancêtres, et de celles qui modifient les organes en raison de la vie et des habitudes, on est quelquefois porté à se la dissimuler en partie.

Sous l'action de ces deux causes, la liberté humaine est singulièrement amoindrie, non point dans son essence et dans son acte, mais en ce sens que le champ où elle se déploie est devenu, de naturel qu'il était, factice en grande partie, et s'est resserré en bien ou en mal à l'égard des actes soumis à une délibération sérieuse. Ici se présentent deux phénomènes nouveaux que je dois indiquer, bien que je ne puisse les développer encore : l'un rétrécit plus que jamais le champ de la liberté, l'autre l'agrandit et tend à le restituer tout entier; le premier appartient à tous les peuples, le second n'a été pleinement acquis qu'à quelques-uns, et même jusqu'ici qu'à des personnes choisies. Je veux parler de la religion, puis de la philosophie en tant qu'émancipation de l'esprit. Les croyances et les pratiques religieuses, développées dans des directions que déterminent essentiellement les passions et les mœurs, réagissent sur les faits moraux

d'où elles sont nées et leur rendent autant de force qu'elles en ont reçu. Toutes les institutions sociales ont d'ailleurs le même effet et enchaînent pour le bien ou pour le mal les descendants de ceux qui les ont librement consenties. Mais les spéculations rationnelles et la recherche consciencieuse de la vérité, partout et autant qu'elles peuvent naître et se répandre, mettent l'homme en possession de la plus grande part d'exercice de sa liberté qui soit compatible avec les lois de l'esprit et de la nature.

En résumé, nous comprenons, sans avoir besoin de résoudre le problème de l'unité ou de la pluralité des races humaines, et en supposant au besoin l'unité, que les temps les plus reculés où remonte l'induction historique nous puissent montrer, d'un côté, des tribus à mœurs patriarcales, comme dans la Bactriane ou la Mésopotamie ou la Chine, de l'autre, des hordes sauvages, semblables à celles que renferment encore l'Afrique ou l'Océanie. L'abîme qui sépare une famille pure d'une famille déchue n'est pas autre en sa profondeur que celui qu'on peut sonder journellement entre deux membres d'une même société. Ici le goût du travail et des joies honnêtes, là la passion du libertinage et de la rapine. Là comme ici la liberté a fait son œuvre, et la solidarité a fait la sienne. Seulement, une tribu corrompue depuis des centaines ou des milliers d'années infuse dans le sang et la passion de ses membres des instincts de seconde nature qui exigeraient peut-être un temps proportionné pour être amendés ou détruits.

Au reste, les tentations et les épreuves, les conséquences diverses qu'elles peuvent avoir, n'appartiennent pas aux individus seuls. Des peuples entiers y sont soumis. Les nombreuses tribus que nous voyons aujourd'hui si dégradées peuvent n'avoir pas toutes la même antiquité dans le mal, et il s'en faut qu'elles y plongent à la même profondeur. Plusieurs d'entre elles semblent se trouver à quelques égards dans un état moral peu éloigné de celui qui dut suivre de près les temps primitifs. Plusieurs sont descendues si bas que rien n'est au-dessous. L'épreuve la plus violente que les unes et les autres aient subie, avec de bien différentes issues, est incontestablement la famine. J'ai signalé plus haut les tentations nées des relations personnelles des hommes; ici, j'envisage l'effroyable crise morale qui tient aux conditions naturelles. Cette crise, en tous temps, en tous lieux, le rapport de la loi de population avec les lois des climats, des saisons et des subsistances, ne cesse de l'entretenir, quoique adoucie et transformée aujourd'hui et pour nous, grâce aux bienfaits de la capitalisation et du commerce. Mais elle s'est produite jadis et se produit encore sur certains points comme une question immédiate

de vie et de mort. Aucune race, aucun groupe social certainement n'y ont échappé. Remontons encore une fois à l'antiquité la plus haute, et voici ce que nous pourrons constater avec autant d'assurance que si nous eussions été témoins et acteurs de ces scènes fatales. Certaines tribus adoptèrent pour unique solution du problème de la vie, la chasse de l'homme, les guerres d'extermination, l'anthropophagie. De là vinrent aussi les sacrifices humains; car, sous l'impression de l'horreur des actes, s'engendrèrent des idées religieuses en harmonie avec les pratiques. Ces tribus, il est douteux qu'elles aient jamais pu se relever, du moins sans un secours étranger. Certaines autres résistèrent au mal, mais passivement, et courbèrent la tête en laissant la nature accomplir son œuvre de destruction. Les dernières souffrirent aussi avec patience, mais rien au delà de l'inévitable, et, pensant à l'avenir dans les maux du présent, se créèrent courageusement la ressource du travail ou celle des migrations. Cette triple disposition morale est encore facile à observer dans les cas analogues, même sur un radeau parmi des naufragés, là où cependant il n'y a que peu de place pour les inspirations du devoir et de l'énergie.

Par tout ce qui précède, on voit de combien de causes ou d'occasions ont dû résulter les scissions morales et matérielles de l'humanité, dans le développement de la liberté, et de combien de manières a dû se produire la guerre, une des formes essentielles du mal, celle dont le nom peut servir de terme générique à toutes les autres. Lorsque de très profondes différences en mœurs et en idées, en vices et en vertus, se furent creusées entre des races soit primitivement étrangères, soit congénères mais dispersées, la guerre se trouva être en quelque sorte naturelle, l'esclavage naturel, la conquête légitime, les castes justifiées : l'activité humaine n'avait plus ses mobiles dans les régions de la simple justice et de l'universelle bienveillance. Et quand des familles, autrefois très proches, se rencontraient sur la terre et ne se reconnaissaient plus, il fallait que les unes se fissent place en refoulant les autres ou en les soumettant. La victoire était aux plus héroïques, c'est-à-dire à ceux dont les crimes étaient les plus mêlés de vertu. L'esclave était celui dont Aristote a dit que la vraie nature était la sujétion, l'unique vertu l'obéissance. C'était aussi trop souvent celui à qui Jupiter prenait avec sa liberté sa vertu, selon l'observation d'Homère. Le maître corrompait l'esclave, ensuite l'esclave corrompait le maître, et les fils des héros n'étaient que des geôliers et des bourreaux.

J'ai fait abstraction de l'unité ou de la diversité d'origine des races. Ainsi le voulait mon sujet, parce que j'avais à établir dans la question du bien et du mal quelque chose de supérieur à la race même, à la race physique primitive. Je crois avoir fait comprendre, en effet,

la formation des races éthiques dans l'humanité, leur opposition fatale après un temps suffisant d'exercice de la liberté. Rétablissons maintenant les hypothèses écartées. Si les races les plus tranchées sont physiquement unes à l'origine, comme elles l'ont été moralement, je n'ai rien à changer, rien à ajouter à mon analyse des premiers développements de la passion et de la volonté. Restent seulement des difficultés de plus d'un genre où les plus compétents me semblent embarrassés et ne prendre parti, quoi qu'ils disent, qu'à raison de leur attachement ou à la tradition religieuse ou à l'hypothèse de l'évolution. Si les races sont physiquement diverses, au point de constituer originairement des espèces (mais fusibles entre elles, comme il est de fait), et je suis de ceux qui sont portés à le croire, la similitude morale demeure, doit être le point de départ du moraliste. Que l'historien prête aux races indépendantes des puissances diverses en qualité ou en degré, une prédominance plus ou moins marquée de la sensibilité et de certaines passions, ou, au contraire, un premier état passionnel plus favorable à l'avènement formel de la réflexion ; que, pour faciliter en apparence leur tâche, des auteurs de philosophies de l'histoire cherchent en dehors de l'homme la cause essentielle de ce qui lui est le plus propre et le plus intime, et, voyant la direction morale que chaque race a suivie la qualifient, s'il leur plaît, de loi géographique, il n'importe. Accorde-t-on que toutes ont été libres ? cela suffit. Libres réellement, libres également, les coefficients externes de leurs développements divers ne viendront qu'à un rang subordonné vis-à-vis des conséquences fatales de leurs premières déterminations libres. Nécessitées et prédéterminées, si elles l'ont toutes été, la question est autre, mais je ne reviendrai pas sur les motifs que j'ai longuement exposés ailleurs, en faveur de la croyance en la liberté humaine. Si enfin quelques-unes ont été libres et les autres non, celles-ci n'ont pas réellement appartenu à l'humanité dont elles se détachaient par le caractère le plus éminent : l'histoire morale les ignore ; l'humanité véritable n'a pu avoir à leur égard d'autres sentiments ni d'autres devoirs qu'en ce qui concerne les animaux, esclaves naturels, incapables comme elles de la pleine conscience et du progrès qui en dépend.

Mais rien ne nous autorise à penser que certaines races ont été primitivement dépourvues de l'apanage essentiel de l'homme. Il s'ensuivrait une anomalie choquante dans les rapports de l'intelligence et des passions avec les fonctions volontaires, puisque nous ne saurions introduire entre les plus différents des êtres humains la moindre distinction spécifique au point de vue de ces rapports : ils ont tous le langage, les grandes affections communes, le pouvoir de procéder avec réflexion et calcul à la poursuite de leurs fins. Aucune hypothèse

tolérable ne rendrait compte de l'état des races les plus abaissées. On ne voudrait pas alléguer une méchanceté naturelle, car nul animal n'est méchant, nul instinct n'est condamnable comme tel, et le mal moral ne se comprend que dans une conscience libre; et toutefois on ne pourrait nier chez les sauvages l'existence de ces caractères de l'acte que la liberté seule explique en nous, je veux dire la malice cruelle, le caprice volontaire et malfaisant, la ruse savante et prolongée, et les éclats de perversité sensibles, jusque dans les jeux et dans les fêtes. Une dernière considération ne doit pas échapper à un homme de notre race : c'est que ses propres ancêtres ont touché à cet état de liberté obscurcie et de passions simulant le pur instinct, où tant de tribus sont et demeurent sous nos yeux. Si la liberté les en a relevés à la longue, la liberté les y avait fait tomber. Ainsi, une puissante analogie doit nous porter à conclure que les hommes les plus dégradés sont partis primitivement comme eux de la conscience libre et de la table rase de la moralité. Si la liberté et la conscience du bien et du mal n'avaient point été données à l'origine, il ne serait plus possible de nous en représenter le commencement et d'en trouver la place au milieu de la chaîne ininterrompue des phénomènes.

Je ne disconviens pas toutefois qu'il y ait eu une notable différence de degré entre la déchéance des Celtes, des Germains ou des Slaves, après leur séparation de la grande famille aryenne, et la déchéance de telle misérable tribu océanienne. Les premiers paraissent avoir presque toujours conservé certaines vertus solides et une grande force d'initiative; cela se voit à leurs mœurs militaires, à leurs aventures conquérantes, et, sous d'autres rapports, à la condition des femmes parmi eux; aussi ont-ils pu s'aider eux-mêmes dans une forte mesure quand les circonstances les ont mis en demeure de faire un grand pas dans la vie morale. Mais l'état de quelques autres races ou familles est devenu si proche de l'abrutissement, une habitude prolongée de la paresse, de l'intempérance et des passions subversives leur a si bien fait une seconde nature, et leurs idées religieuses se trouvent, en conséquence, tantôt si pauvres, tantôt si infâmes, que la liberté morale est visiblement, chez eux, tombée en léthargie. Leur vie est un sommeil que souillent et épouvantent de mauvais rêves. Nous devons avouer, à notre honte, que les impressions et les enseignements que leur apporte notre commerce avec eux sont rarement de nature à les appeler au réveil de la conscience.

Il existe chez nos historiens et nos critiques une disposition générale à expliquer par la *race* tout ce que présentent de diversités à leur étude les mœurs, les institutions et les produits religieux des peuples. Et ils rapportent à chaque *race* un tempérament physique et moral primitif qui n'admettrait guère pour modificateurs que les

influences de climat, de sol et de régime alimentaire. C'est un inexcusable oubli de la liberté, qui est pourtant le fait essentiel des actes moraux, lesquels ont une portée et des conséquences nécessaires immenses et de tout genre, au sein d'une seule et même *race*.

Je ne nie pas les conditions et les occasions externes. Je ne conteste la valeur d'aucun des *excitants* de l'esprit. Si mon analyse en néglige plusieurs, c'est que je les crois suffisamment connus, exposés de toutes parts. Mais je pose en regard de cette race d'origine naturelle, qui n'est pas tout et devient souvent peu de chose, la race d'origine morale, celle que produisent, par le jeu de la solidarité, à la suite d'une série d'actes libres, les mœurs, les idées, les institutions politiques et religieuses une fois constituées, et le tempérament contracté lui-même. De cette race-là, que ne prédéterminaient point les données primitives, naît et procède la forme d'un État. Par elle se distinguent les Grecs des Grecs et les Romains des Romains, sous un même climat, quand d'autres mœurs, d'autres lois les façonnent et d'autres traditions les maîtrisent à de longs intervalles. Cet esprit et ce sang de formation seconde sont le travail constant et l'œuvre plus ou moins durable d'un peuple. Ils ont absorbé en grande partie, chez les peuples qui ont longtemps vécu, le sang primitif et les premiers instincts. C'est une vérité qui éclate à l'examen le plus sommaire des annales, des idées et des mœurs. Contre quelques traits de caractère qui peuvent persévérer à travers toutes les évolutions de la conscience, on observe, chez telle race des plus tranchées, d'une époque à une autre époque, de profonds changements de direction intellectuelle et morale. Le fait est incontestable à l'égard des masses populaires, mais particulièrement frappant quand nous portons notre attention sur la classe d'élite de chaque nation, aux époques de véritable culture humaine. Or cette classe, indispensable à la marche progressive d'un peuple, est le modèle certain de ce qu'il peut devenir par son travail sur lui-même aidé, selon les cas, de ses relations avec les autres.

Nous voyons pourtant nos habiles critiques, ethnologues et philologues, au lieu de reconnaître la liberté humaine et d'en constater les effets, partout où leurs recherches les conduisent à retrouver un même rapport ethnique sous des propriétés morales autres, en divers lieux ou en divers temps, reculer tout troublés, et se jeter dans le hasard des hypothèses afin d'établir que les origines diffèrent, ou que de puissantes causes externes ont agi. Quand cesserons-nous de nous donner inutilement tant de peine pour fuir l'aspect de l'homme réel, libre et modifiable par soi encore plus que par autrui, et chercher à sa place on ne sait quel produit de la nature, le jouet des événements ?

Je résume la conclusion la plus générale de ce chapitre et du précédent :

Les premiers hommes étaient sur la pente du mal, et ils étaient de même sur la pente du bien, en tant que des mobiles opposés inclinaient en eux la conscience, et que leur volonté pouvait donner force, constance et réalité, aux différentes passions et aux vices ou vertus qui naissent de la répétition des actes moraux.

Si nous les considérons par rapport aux conditions externes et aux milieux naturels, il est incontestable qu'ils n'ont point eu de moyens durables d'existence sans lutte ; car le travail leur a été imposé, et le travail implique la lutte, d'une part, contre les choses, mal adaptées aux besoins de la vie humaine, d'autre part, contre soi-même, contre le goût des jouissances immédiates et le dégoût de la peine. Et si nous les considérons par rapport à leurs semblables, à leurs associés, effectifs ou simplement possibles, la lutte est née du conflit des besoins, et de celui des passions, et des idées intéressées que les hommes se sont formées de leurs obligations mutuelles ou de la justice. Tous ont ainsi descendu plus ou moins la pente du mal en contractant des vices, spécialement le vice de paresse, et tombant dans l'erreur intéressée sur le droit et le devoir. Ils ont, par action ou par réaction, pris des personnes pour simples instruments de leurs fins propres. La *lutte pour l'existence* n'a donc pu manquer de prendre en peu de temps la plus grande intensité, partout où des rivalités se sont déclarées chez les premiers hommes.

Leurs successeurs ont eu les mêmes penchants, et nous les avons nous-mêmes, diminués ou renforcés par les coutumes, les idées ou croyances générales, les institutions, les lois, enfin par les dispositions natives modifiables qui se sont établies ou transmises de génération en génération. Ainsi se sont formées, ainsi se sont détruites des races éthiques, dans lesquelles il faut voir autant de formes de l'humanité œuvre d'elle-même.

Les races physiques et primitives, en les supposant multiples, ont eu en commun la liberté, et en propre les dispositions variées qui lui ont servi de matière. L'issue des tentations et des épreuves de la vie leur a été diversement fatale. Les unes sont tombées très bas et ne se sont pas relevées ; les autres se sont fait des vertus et des croyances qui les ont soutenues ; les meilleures ont trouvé dans la réaction contre le mal la source de biens très supérieurs au bien de l'innocence, comme je l'expliquerai bientôt. Celles-ci, ou leurs héritières, représentent aujourd'hui l'humanité morale et portent ses destinées dans leur sein.

Les races jeunes, plus encore les premiers hommes, ont dû manifester, à peine sortis de l'innocence, une spontanéité, des impulsions

violentes en tout sens, dont il nous est difficile aujourd'hui de concevoir seulement l'idée. Leurs mérites et leurs crimes ont atteint sans aucun doute de grandes proportions, dans la nudité étrange où ils se produisaient. Nous qu'enchaîne une solidarité sociale très étroite, nous avons, dans le bien, l'appui de tout ce que le bien accompli dans le passé a préparé ou édifié autour de nous. Et notre liberté est en demeure de travailler sur le fonds considérable de l'expérience, des sentiments et des idées, acquis dans le cours des siècles par les races dont nous descendons, ou que nous avons sous les yeux et dont nous connaissons l'histoire.

CHAPITRE VII

Origines morales et politiques. Solidarité du bien et du mal.

Je voulais déterminer la nature du mal initial dans la vie humaine, celle du premier manquement à la loi morale. Pour cela j'ai supposé un état primitif et moralement pur de la première association, ou plutôt de quelques familles de l'humanité. J'avais le droit de faire cette supposition en y joignant la définition d'un penchant au mal aussi caractérisé que le penchant au bien. D'abord, la pureté morale prise pour point de départ n'implique nullement la conformité de cette ancienne vie des hommes avec toutes les règles qui nous semblent aujourd'hui prescriptibles, et avec les faits que nous jugeons objectivement justes et bons; elle ne va point au delà de la satisfaction de la conscience empirique, telle qu'alors elle existait, et d'un accord suffisant entre les sentiments naturels, la notion générale du Juste et la conduite journalière. A nous de chercher seulement jusqu'où ces sentiments naturels devaient s'étendre, avant que les grandes tentations physiques et morales et l'expérience du mal eussent produit des effets considérables. Or c'est une question qu'il suffit ici de poser sans s'obliger à la résoudre pleinement.

Ensuite, s'il était vrai que l'origine humaine tout à fait première dût être cherchée au sein de la pure animalité, la critique philosophique de l'histoire prendrait toujours légitimement un point de départ dans un milieu déjà humain, c'est-à-dire purifié des passions les plus brutes et élevé au-dessus du règne de l'instinct par la distinction réfléchie d'un bien et d'un mal moral. C'est en effet là et là seulement que se rencontre l'origine morale. C'est là qu'il faut envisager l'homme, au point d'intersection des deux voies qui pouvaient le conduire à la dégradation de son être ou à l'amélioration progressive, quoique si traversée, de sa destinée terrestre. C'est par là que, en l'absence de données originelles certaines, les actes de l'humanité se ramènent cependant à une loi, et ses mouvements à un point fixe, et que l'histoire revêt une signification conforme à la simplicité de la pensée morale. Enfin il ne serait pas juste de reprocher à cette méthode qu'elle feint l'existence d'un certain homme moral ou de

certaines familles normales à une époque indéterminée ; car nous connaissons assez déjà les antiquités humaines pour assurer que, parmi plusieurs races dont nous ignorons si la bassesse est un état primitif ou dégradé, il en est d'autres qui existèrent, selon leurs plus anciens souvenirs, à ce moment de moralité élémentaire et de simplicité primitive où notre spéculation éprouve le besoin de fixer un type et de trouver une origine.

Tant que le premier mal ne s'était point produit, ou tant que sa nature et ses développements se bornaient à des actes qui n'amenaient pas une perturbation trop grande dans les rapports des hommes, et ne révoltaient pas violemment leurs consciences, l'association humaine obéissait à des lois simples, élémentaires, qui ne se formulaient même point. L'autorité s'exerçait dans chaque famille à l'état naturel, instinctif, et il faut supposer qu'il n'existait encore entre diverses familles ni cause décisive de collision, ni nécessité de s'assujettir respectivement à des règles positives et uniformes de conduite. L'uniformité de vie résultait seulement de l'uniformité de nature et de sentiments.

Mais après les premiers meurtres et les premiers vols, la conscience fut avertie d'un besoin nouveau. La notion de la réparation se fit jour, comme loi morale à opposer au déchaînement des passions subversives. Le lien social, auparavant très lâche, se resserra pour engendrer la sécurité. Après la généralisation des grands vices et de leurs conséquences, on s'accorda à opposer à la licence des particuliers un règlement public, et beaucoup de choses qui n'étaient d'abord que naturelles devinrent obligatoires sous la sanction de peines plus ou moins graves. Après les guerres, pour ainsi dire domestiques, qui eurent nécessairement lieu lorsque des familles furent entraînées à épouser la cause de leurs membres ou de leurs voisins, l'idée d'un traité de paix se présenta, et, en cela, celle d'un contrat de société entre elles, contrat désormais explicite, avec des coutumes convenues ayant force de loi. Enfin, après d'autres guerres, nées de la rencontre de groupes sociaux ainsi formés avec des tribus faites à d'autres mœurs et mues par des intérêts contraires ou rivaux, l'idée de nation se constitua, et la famille cessa d'être le groupe social lui-même. L'autorité sortie de la famille s'étendit donc, et par là même put s'affaiblir. Elle devint aussi moins matérielle; elle devint une idée, l'idée de ce qui est imposé par les consciences de tous et, au besoin, formulé par des conventions.

Je ne parle pas ici de l'incarnation que certaines nations firent alors de l'autorité en la personne d'un ou de plusieurs hommes chargés de la faire respecter en imprimant la terreur, et je ne parle pas encore de la religion : autre forme de l'autorité exercée principale-

ment sur les cœurs, mais qui ne laisse pas d'avoir son premier fondement dans la crainte ou dans l'espérance.

J'ai traité du mal initial en rendant mon sujet aussi abstrait que possible, afin de mieux apercevoir les vérités les plus générales et qui sont d'importance majeure pour la critique de l'histoire humaine. Ici, je m'applique en même temps à l'essence originelle du lien social, et je vois le mal se produire sur un théâtre plus étendu qui me permettra d'en discerner des séries entières de conséquences.

Je réponds sans peine à la question : *Si l'homme est un être essentiellement social?* L'homme est d'abord un être social en ce sens qu'il est un être domestique, en ce que les enfants ont besoin de leurs parents, que les parents aiment et dirigent leurs enfants au delà du temps nécessaire à l'éducation, et que ceux-ci contractent l'habitude du respect et de l'obéissance jusqu'au moment où ils peuvent être à leur tour des chefs de famille, et encore au delà, si d'autres sentiments naturels ne se trouvent pas mis à de trop fortes épreuves. Or c'est là un lien social suffisant à l'origine, ou du moins dont les premiers développements n'altèrent que peu la nature. Lorsque les familles ont essaimé, peuplant la terre de proche en proche, l'instinct et des traditions de fraternité président à leurs relations, si d'ailleurs les subsistances ne manquent pas, et tant que le mal ne s'est pas produit et généralisé dans une certaine mesure. Cet état social naturel, non encore rationnel, ne se dément que par l'effet des passions qu'amènent des rivalités diverses ou l'invasion de la misère. Mais alors précisément la société primitive traverse une crise qui la transforme, et, niée par des faits d'antagonisme et de guerre, elle s'affirme de nouveau avec plus de conscience d'elle-même et tend à devenir, d'instinctive qu'elle était, presque rationnelle; de naturelle, presque conventionnelle et positive ; la société succède à la famille.

L'homme n'est donc social, dans la pleine extension du mot, qu'en puissance et par son développement. S'il nous plaît de poser la question abstractivement et d'imaginer un homme en présence d'un de ses semblables, hors de tout groupe antérieurement formé, nous dirons qu'il est social et antisocial, comme il est bon et méchant, selon que nous considérons en lui une passion ou une autre, un besoin ou un autre besoin, une idée ou une autre idée, la sympathie ou la crainte, la faiblesse qui demande secours, ou la faim qui ne veut qu'une proie, la bienveillance amenant l'égalité et le partage, ou l'égoïsme qui fait du soi le centre universel. Mais, sous le point de vue historique, bien que la double tendance se conserve nécessairement et apparaisse toujours, il faudra dire que l'homme est social par essence, puisque c'est dans la société et par elle qu'il développe sa

nature, et que, partant d'une société élémentaire, la famille, hors de laquelle on ne peut le concevoir, il passe à des états de société plus complexes et s'engage d'autant plus à y entrer et à s'y maintenir, qu'il ne peut plus librement et sûrement satisfaire ses besoins et déployer ses passions dans certaines sphères qu'en consentant à en abandonner la liberté dans d'autres.

Ainsi le mal semble une condition du bien envisagé dans le développement social, comme il s'est produit. Si les familles primitives fussent demeurées confinées dans cet état édénique de paix, de bonheur, de faiblesse et d'ignorance, sous lequel l'humanité fit sans doute ses premiers pas ; si la misère n'eût pas fait sentir ses atteintes, si des raisons physiques et morales n'eussent pas motivé le vol et le meurtre, l'esclavage et la guerre, il n'y aurait point aujourd'hui d'histoire, il semble que nos destinées auraient été manquées. Peut-être ignorons-nous seulement de quelle manière les forces sociales se seraient formées et agrandies pour les sciences et pour les arts, dans le cas où le mal n'aurait point éclaté ou déployé tant d'énergie. De même que certaines races tombées si bas par les méfaits de leurs auteurs et continuateurs se fussent maintenues, par l'usage de leur liberté en temps utile, au-dessus de ce niveau d'abjection qu'elles semblent désormais incapables de dépasser, les nôtres aussi peut-être auraient pu éviter de descendre au degré d'où elles se sont relevées peu à peu ou se relèvent, avec tant de peine. Et quoique le mal ait dû être par le fait une conséquence inévitable des tentations multipliées des volontés humaines, nous n'avons le droit d'affirmer la nécessité ni d'aucun mal particulier, ni de l'extension que le mal prit dans la société aux époques les plus funestes. Mais enfin il n'est pas moins vrai que tous les biens dont nous jouissons ont été préparés et obtenus sous l'empire des coutumes, par l'emploi des forces que le règne du mal a créées dans le monde. Le bien empirique est ainsi solidaire du mal, et il devait l'être jusqu'à un certain point (nous ne savons lequel), car il n'est pas possible, en fait, que les fonctions humaines s'exercent entre tant de personnes douées de passion et de volonté, et placées dans de si mauvaises conditions matérielles, sans que des faits subversifs s'engendrent et se propagent.

Il y a loin de là à cette pensée grossière et démoralisante que certains expriment ou laissent entendre : que le mal n'est qu'un *moindre bien*, est un bien au moins relatif, eu égard à ce qui a pu le précéder, ou à raison de ce qui en est la suite et la conséquence. Non, le mal est le mal, et de lui-même ne produit que le mal. J'examinerai ailleurs le problème du mal que l'agent libre commet en vue d'une bonne fin. Il s'agit ici seulement de ce mal social qui, né de la vio-

lation de la conscience, s'établit et tend à se perpétuer par l'exemple et par la coutume : je veux dire la guerre, car sa forme la plus saillante est celle que ce nom désigne, et tous ses modes, toutes ses conséquences peuvent se ramener philosophiquement à l'idée de guerre. Ce mal est suivi d'un bien réel, puisque le développement des forces sociales et du lien même de la société procède de la perversion des relations premières et élémentaires des associés. Mais c'est là que se place une erreur. On ne voit pas que, les conditions primitives étant troublées par des actes injustes, ce qui est un mal, quelles que soient ces conditions, ce mal irait de lui-même en s'aggravant; que le bien qui en sort est l'effet, non de ce mal, mais d'une réaction de la conscience; qu'enfin, le retour aux anciennes conditions n'étant plus possible, de nouvelles s'établissent qui sont une production de la justice et des bons sentiments des hommes, appliqués à l'ordination et à l'amélioration des nouveaux rapports que le mal a désormais rendus fatals. Ainsi, après la guerre se fait la paix, et à chaque ordre social troublé peut succéder un ordre supérieur et plus conscient de soi. A chaque expansion du mal, le bien est appelé à créer sur un théâtre plus vaste, et il remplit quelquefois (non pas toujours ni en tout) sa mission, en formulant des lois plus élevées, alors même que les consciences sont et demeurent souillées par la solidarité des crimes qui renversèrent les lois antérieures.

Pour apprendre comment le développement du bien se produit en sens divers, et s'assure ou se compromet, j'examinerai maintenant la nature et les rapports principaux de cette idée du Juste dont je n'ai fait guère usage jusqu'ici qu'en me référant à la synthèse confuse qui en est universellement donnée.

Et d'abord je me demande quelle définition précise il faut adopter pour le premier manquement à la loi morale. L'agent a procédé contre sa conscience, autrement le mal moral n'eût point eu d'existence représentative, il n'y eût point eu de mal moral. Mais en quoi la conscience a-t-elle été violée? Est-ce par la négation de l'amour, c'est-à-dire d'une loi de bienveillance mutuelle, que nous supposerions proposée à l'observation de chacun? Est-ce par le renversement de la justice, autre loi qu'il s'agit alors de distinguer nettement de la première? Dans l'hypothèse où l'homme aurait essentiellement failli à l'amour, tout se fût passé dans la sphère des passions; les mauvais sentiments auraient pris l'empire sur les bons, dans ces cas inévitables de compétition où les plus vifs et les plus pressants intérêts se trouvent en jeu. Mais toutes les passions sont égales en tant que fondées également dans la nature, et si la raison n'intervient pas. On ne voit pas ce qu'il peut y avoir de fondamentalement

vicieux dans le développement des contraires, en fait d'ordre passionnel pur, d'autant plus que la passion même ne se produit que par des oppositions. Ensuite l'idée d'une violation de l'amour n'a pas de sens : l'amour violé n'est plus, car il est passé à son contraire; qu'est-ce alors qui a été violé? Il faut, si l'on veut y découvrir un sens, remonter à un ordre, à une loi dont l'obligation reposerait sur une autorité transcendante qui nous l'aurait prescrite. Mais ce procédé a le double défaut de revenir à la notion de justice, qu'on voulait éviter dans cette hypothèse, et d'y revenir en sortant du monde humain et des données sociales naturelles, pour envisager le Juste hors de la conscience, ou en tant que commandement externe. D'où savons-nous que la fraternité a été prescrite aux hommes comme loi absolue de leurs rapports? Ne faisons pas descendre un Dieu pour nous imposer des devoirs qui ne peuvent exister comme tels qu'autant que notre nature morale les ratifie.

Si nous le reconnaissons, ce devoir de fraternité sans réserve, où nous mènerait-il? A l'abolition de la propre idée de devoir; car le devoir ne peut être donné immédiatement à la conscience qu'avec le droit son corrélatif, et il ne saurait y avoir de droit quand la loi est de toujours aimer et toujours donner sans retour et sans condition. Admettre cette loi, c'est poser l'homme comme destiné à se développer dans le pur amour, par la préférence d'autrui à soi en toute occasion, par le sacrifice constant et entier de sa personne. Or, je ne nie point qu'il n'y ait là une idée de sainteté faite pour toucher de grands cœurs, au milieu du monde où nous sommes, déchiré par la lutte et troublé par toutes les passions du combat. Mais enfin l'homme n'est point tel, et il s'élève en lui contre cette *perfection de sainteté*, tant que le mal existe au dehors, non pas seulement des passions, et des passions très nobles, mais la raison, la justice, l'idée d'une *perfection de justice* dont la beauté bien comprise surpasse toute la gloire des saints. L'idéal du *Saint* rappelle ces doctrines d'indistinction primitive, d'unité, d'émanation, de chute et de retour, qui placent la racine du péché dans l'apparition de l'individualité et la séparation des personnes. L'idéal du *Juste*, au contraire, établit l'homme contre l'homme jusque dans l'amour, enveloppe chaque personne d'une sphère de dignité moralement inviolable, lui accorde, lui impose au besoin un droit de conservation de soi, en même temps que le devoir du respect d'autrui, et, dans la prévision des luttes internes et externes que le développement passionnel des consciences amène, appelle un règlement des droits et des devoirs des libres associés.

Le premier manquement à la loi morale s'est donc produit essentiellement à l'encontre de la justice, non de l'amour pur et absolu, qui n'était point une loi. La justice était la loi même. Tous les délits,

tous les crimes postérieurs ont été de la même nature, c'est-à-dire commis en violation du juste. C'est dans le but de les prévenir que l'idée de la justice, donnée d'abord à l'état de sentiment et presque d'instinct est allée se précisant, se formulant, et que des applications successives de cette idée ont été faites à l'établissement social. Pour nous rendre un compte encore plus exact de l'essence du manquement à la Loi, de la Loi elle-même, de la diversité de ses applications et de la possibilité de ses changements et de ses progrès, il faut que nous poussions plus loin l'analyse, car ce sujet éternel est resté très neuf pour la critique.

CHAPITRE VIII

Suite. — Essence, progrès ou décadence de la justice.

Claire ou confuse, la notion du juste a toujours existé chez l'homme, ou du moins nous ne considérons l'homme que sous cette donnée, à défaut de laquelle il n'est plus celui que nous étudions. Si l'on a pu en contester la nécessité ou l'universalité, c'est qu'on a confondu les applications de l'idée avec son essence. Il est très vrai que l'homme, traite de juste ou d'injuste un même acte selon les temps et les lieux, mais cela même constate l'existence de la notion. Cette idée assez générale pour se prêter à des divergences d'application, on ne peut plus graves dans les faits, n'est pas difficile à assigner. Elle consiste dans la loi de conscience en vertu de laquelle, étant donnés deux hommes en des rapports sociaux quelconques, soit distinctement établis, soit aperçus confusément, chacun d'eux se croit en *droit d'attendre*, ou croit qu'il est de son *devoir d'offrir* certains actes déterminés de l'ordre de la volonté. A cette loi s'attache nécessairement la reconnaissance d'un lien réciproque, qui n'engage l'un qu'autant qu'il engage l'autre, puis celle d'une *propriété* de chacun, composant la sphère de ce qui lui est dû. Le *suum cuique tribuere*, texte d'une jurisprudence formulée, était déjà au fond des relations primitives des hommes. Seulement la détermination du *suum cuique* ne se présentait ni comme rationnelle ni invariablement la même, altérée qu'elle était par la passion, ensuite par l'habitude ; et il s'en fallait que la réciprocité entraînât ordinairement l'égalité.

Maintenant remarquons que l'amour n'est point exclu de l'essence de la justice; il en est au contraire un élément nécessaire, ainsi que de la nature humaine. Nous allons nous en convaincre. De quelque manière qu'on essaye de préciser la notion du juste, on y trouve toujours, si empiriquement que l'on procède, une trace de ce principe : que la personne ne doit point se faire le centre de tout, mais qu'elle doit reconnaître dans une autre personne un autre centre semblable

à elle. Cette similitude, alors même qu'on l'exténue tant qu'on peut dans la pratique, on la pose toujours à quelque degré. On admet que l'un doit à l'*autre* ce que l'*autre* lui devrait si entre eux les rôles étaient intervertis. C'est au fond le sens de la formule puissante, quoique négative, ou plutôt par cela même qu'elle est négative : Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. Ce précepte n'est clair et facilement applicable qu'autant qu'il implique au fond l'intervertissement des rôles pour faciliter l'appréciation de ce qui est juste (1). Enfin l'idée de l'intervertissement nous ramène visiblement à la maxime rationnelle de la moralité : *agir conformément à une loi générale approuvée par la conscience*, car on ne saurait l'appliquer sinon par la reconnaissance d'une loi de ce genre.

Il résulte de tout cela que les notions de droit et de devoir, la notion de la justice, supposent entre les êtres qu'elles lient une certaine parité et des rapports qui ne sont à la discrétion d'aucun d'eux en particulier, mais qui les régissent tous en les enveloppant. Maintenant essayons de réduire cette parité et ces rapports à un principe de raison pure, en faisant abstraction de toute donnée passionnelle, c'est-à-dire de l'instinct social, des sentiments naturels, de la bienveillance et de la sympathie, ils deviendront aussi peu saisissables pour nous que si nous voulions exclusivement nous les expliquer par la donnée de l'amour pur. Dans cette dernière hypothèse, on a vu comment se perdait la justice; dans l'autre, on manque de base pour l'appuyer sur la nature.

En effet, nous nous sommes interdit de remonter à un ordre imposé surnaturellement à l'humanité : c'est dans la conscience que nous cherchons les lois de la conscience. Or, nous ne trouvons pas en elle une loi de raison qui lui enjoigne de subordonner les passions, quelles qu'elles puissent être, à des règlements aprioriques dont nulle de ces passions ne serait consentante : et nous savons que la conscience ne se scinde pas ainsi (voir le *Deuxième essai*, §§ VI et XXI). Mais nous y trouvons une loi qui réclame la coordination des passions, en vue de satisfaire du même coup la raison et les affections que la raison juge

1. On préfère quelquefois, par irréflexion, le mode affirmatif de la formule : Faites à autrui ce que vous voudriez que l'on vous fît. Ce dernier précepte, pris dans toute son extension, peut paraître ordonner l'amour sans condition, d'où la justice disparaît. Mieux entendu, c'est-à-dire pris limitativement, il n'a pas plus de sens et de portée que le précepte négatif, mais il a moins d'énergie. Au reste, il est clair que l'intervention de la volonté ou du désir (dans ce mot *vous voudriez*) manque de netteté dans la formule. L'idée d'un *juste désir* y est latente puisqu'on ne veut évidemment pas parler d'un *désir quelconque,* ce qui serait absurde. Ici comme ailleurs, les hommes, les philosophes eux-mêmes, ont fait entendre ce qu'ils n'ont pas su dire.

bonnes. Considérons un homme suspendu entre la justice et l'intérêt : il est incontestable que, au moment où, se déterminant pour l'acte juste, à l'exclusion de l'injuste, il avoue et cette parité et ces rapports des personnes, dont nous parlions, il se sent fondé sur la raison, mais en même temps et en cela même sur l'affection qui le lie aux membres de l'humanité. Otons tout principe d'amour, et il nous deviendra incompréhensible que cet homme se reconnaisse des *semblables* plutôt que des *contraires*; qu'il fasse consister je ne sais plus quelle raison à suivre, de préférence à la règle de ce qui lui est utile, celle qui lui donne des égaux dont les titres moraux d'égalité sont alors des abstractions invraisemblables.

La justice a donc un fondement dans l'amour, comme tout ce qui sort du cœur humain inséparable de l'esprit humain. Mais l'amour, dans le juste, exige du retour; il est réglé et limité par la raison comme une dette réciproque; il est pour ainsi dire réduit au minimum; et, devenu obligatoire, il se trouve, en même temps que plus étroit, plus sacré.

Il est impossible de reconnaître que les éléments de l'idée du juste, ainsi définis, appartiennent à la nature humaine, et de ne pas comprendre que l'existence d'un contrat social est essentielle à l'humanité. L'idée seule d'une obligation morale entre des hommes entraîne celle de droits et devoirs mutuels et d'une réciprocité de certains actes, quelque éloignée que cette réciprocité puisse être de l'égalité, dans l'application. Il y a donc une convention tacite. Ce serait assez, pour s'en assurer, de remarquer le motif allégué par l'homme qui, dans un état de société quelconque, entreprend la *justification* d'une injustice qu'on lui reproche : le méchant le plus déterminé cherche à prouver qu'il n'a agi contrairement à ce qu'on devait attendre de lui, vis-à-vis des autres, que parce que ceux-ci avaient d'abord agi vis-à-vis de lui contrairement à ce qu'il devait attendre d'eux. Fondée ou non, cette justification invariable fait foi de l'existence d'un contrat synallagmatique qui, pour n'avoir jamais été formulé peut-être, ne laisse pas d'être supposé et invoqué pour la règle des rapports humains. Les publicistes, qui ont rejeté, souvent sans examen, ce qu'ils appellent l'hypothèse du contrat social, n'ont pas réfléchi que l'idée de la justice est indéfinissable sans celle d'un contrat naturel; et ils n'ont pas voulu distinguer entre les conventions tacites et les stipulations formelles. Cependant les premières servent de base, non seulement aux sociétés primitives, mais encore à tout ordre domestique ou politique coutumier, c'est-à-dire dont les membres s'en réfèrent uniquement à la tradition et à l'usage, qu'ils ne manquent pas de confondre avec la nature des choses. Les secondes

n'apparaissent avec une valeur sociale que sous le règne formel des lois, tenté ou imparfaitement réalisé jusqu'à ce jour par la moindre partie de l'humanité.

L'idée du contrat étant essentiellement liée à celle de la justice, il arrive et doit arriver que l'existence du droit positif est aussi ancienne que la notion du droit; qu'elle est de toute antiquité. Le droit positif est très loin de s'appliquer dès l'origine et de longtemps aux relations internes d'une famille ou d'une nation : ici tout est livré à la nature, à l'instinct et à l'autorité traditionnelle modifiée par les événements une fois accomplis. Mais, entre deux membres d'une société, entre deux sociétés différentes représentées par leurs chefs, il intervient des conventions formelles pour le règlement de faits particuliers intéressant les deux parties. Or, le principe de ces conventions est renfermé dans l'idée de la justice, c'est-à-dire dans l'idée du contrat, qui en fait partie. Dès qu'en vertu de l'idée générale les hommes se croient liés et mutuellement obligés (contrat social tacite, implicitement reconnu par les consciences), en vertu de cette même idée ils savent qu'ils sont aptes à stipuler entre eux particulièrement. Et parce qu'ils se sentent réciproquement engagés, sans même se l'être dit, ils connaissent la loi des engagements et peuvent l'appliquer expressément par des actes de volonté.

Ainsi le droit positif émane de la notion du droit; il apparaît surtout dans ce principe : que l'homme est lié par sa promesse; engagé par sa parole. Ensuite toutes les forces de la conscience s'unissent pour consacrer et sanctionner un fait moral si nécessaire à la stabilité des rapports humains : d'une part, on cherche à constituer une autorité qui assure par la crainte la foi des promesses; de l'autre, s'élève l'institution religieuse du serment qui fait effort vers une sanction supérieure et, pour ainsi dire, absolue. Il n'est pas moins vrai que la justice positive a son fondement dans l'idée générale du juste; mais elle en est une forme si nette et si éclatante, une application si capitale, que souvent l'idée mère en pâlit et paraît aux hommes n'être plus qu'une abstraction qui ne les oblige à rien.

Il faut pourtant que la notion d'une justice universelle, au-dessus de toutes les conventions, subsiste, ensuite se développe, pour que la société puisse progresser. Les évolutions sociales ne sont autre chose, en effet, que des phénomènes de balancement en sens divers entre cette justice universelle, telle qu'elle est sentie à un moment donné, et la sphère des obligations auxquelles on attribue une valeur positive dans ce même temps. Expliquons cette loi.

Nous avons dit que la justice consiste essentiellement en la reconnaissance de droits et devoirs réciproques des hommes engagés dans

le lien social : c'est à cela que sa définition se réduit ; mais il reste à définir les rapports de droit et de devoir dans les cas particuliers, et la difficulté commence. La question serait simple si les membres de la société étaient tous dans les mêmes conditions, c'est-à-dire s'ils avaient tous le même état, les mêmes ressources, les mêmes moyens d'être utiles à autrui et à soi-même, enfin la même valeur ou des valeurs équivalentes, morales et matérielles : tout se résoudrait alors dans l'égalité et par elle. Loin de là, les ressources varient beaucoup, depuis l'abondance jusqu'à la misère ; les facultés et les aptitudes diffèrent, et, par suite, les fonctions ; des circonstances fortuites accroissent l'inégalité, qui reconnaît en outre une cause générale : je veux parler de l'usage que chacun a fait de sa liberté pour le travail ou pour les vices, et de la nécessité qu'il y a que chacun aussi supporte les conséquences de sa conduite, quand il est reconnu que la loi de communauté, le partage en tout et toujours serait l'injustice même. De plus, les membres de ces groupes, soit nationaux, soit familiaux, au sein desquels une solidarité règne en vertu de lois naturelles, se trouvent recueillir le prix ou subir la peine d'actes étrangers à leurs propres personnes, sans que les hommes de groupes différents s'en estiment responsables. Pour achever, des contrats sont intervenus dont l'exécution, juste, parce qu'ils étaient librement consentis, a eu pour effet de créer de fâcheuses relations de dépendance ; et l'abus, l'usurpation, le crime, ont fait de la dépendance la servitude, quand ils n'ont pas tout d'abord inauguré celle-ci ; et des coutumes injustes se sont établies, et leurs racines, bientôt profondes, se sont croisées en mille manières avec celles de l'institution sociale elle-même.

C'est dans cet état de choses, d'une part au milieu des inégalités primitives ou acquises qui mettent entre les hommes une dissemblance fatale incorporée à la nature, d'autre part, à la suite des luttes de ruse et de violence, et de tout ce que le développement du mal a engendré d'habitudes ; c'est lorsqu'on ne voit partout que races ennemies, familles divisées, personnes inégales, que se pose pour les premiers efforts de la réflexion humaine la question de la détermination théorique du Juste. Au degré près, les données du problème sont-elles aujourd'hui bien changées ?

C'est assez, pour les reconnaître pareilles, de voir le personnel de nos sociétés si complexes divisé en deux camps par une loi très simple : là, peut-on dire, est la foule des hommes libres destinés par la naissance à toutes les tentations et à toutes les misères, et qui, par le fait, accomplissent une destinée en général marquée d'avance comme s'ils étaient les esclaves d'une nécessité inexorable ; ici, est le groupe de ces autres hommes libres que la *fortune* conduit par la main à tous les repos apparents et à toutes les joies. Ceux-ci ont la liberté

facile de mal faire, ceux-là la liberté difficile de bien vivre et la grande peine de subsister. Les uns trouvent autour d'eux la place occupée et les rangs serrés ; les autres, dont les places sont retenues et gardées d'avance, se trouvent amenés infailliblement à soumettre la foule des disgraciés à la loi de leur bon plaisir en beaucoup de choses nécessaires à la vie. Ainsi un abîme est creusé entre la justice universelle et la sphère des obligations positives. Les obligations sont contractées et les lois sont faites en conséquence de la donnée de l'inégalité sociale, et cette inégalité est telle que, la personne même étant dégradée chez un grand nombre d'hommes, ce respect mutuel, cette reconnaissance de la dignité qui est le fond de la justice se trouve incompatible avec les faits.

Dans cette situation, qui est de tous les temps, l'activité politique dessine deux partis : le premier a pour unique souci la justice positive ; il demande la stricte observation des contrats en tous genres, il prêche la soumission à l'état de choses traditionnel et habituel comme la règle la plus sûre, à tout prendre, et la plus respectable. Ce principe, littéralement obéi, ne serait seulement pas propre au maintien d'un *statu quo* réel ; c'est le chemin de la décadence de la justice, à cause de ce qu'on nomme les abus, de leur inévitable invasion et de leur consécration par le temps. Le second parti, s'il obéit à la pure logique, exige que tous les membres du corps social soient mis en possession de sphères de personnalité égales et garanties, afin que le respect soit toujours possible autant qu'imposé, que les droits ne soient pas dans la plupart des cas une fiction, les devoirs des exigences arbitraires, et qu'enfin la justice devienne aussi facile à appliquer qu'elle nous paraît simple à énoncer en thèse générale.

Il y a dans le parti du progrès cette différence et cette scission, que les uns veulent tendre à la justice de tous leurs efforts en respectant (chose délicate et souvent difficile) les contrats positifs existants, et même les habitudes prises, si du moins elles ne leur semblent pas tout à fait contraires à des droits naturels inamissibles; tandis que d'autres s'élancent par-dessus les obstacles au siège de la justice pure. Il arrive souvent que ceux-ci, consultant moins l'utile et le faisable que le rationnel abstrait, manquent à la fois le bien cherché et compromettent l'acquis, impuissants qu'ils sont à vaincre tout à la fois la coutume, la loi, l'intérêt et l'ignorance : quelquefois la justice même est en danger dans leurs mains, parce que, dans la hâte où ils sont de réaliser l'égalité qu'elle réclame, ils travaillent à anéantir la liberté, sa première sauvegarde. Mais on voit aussi les politiques amis des tempéraments, consulteurs du temps et du possible, réduire le droit à l'état de vaine théorie, et ne proclamer par-

fois le juste que pour le déclarer au même instant et toujours inopportun.

Les degrés sont nombreux entre ces deux stations de la conscience politique que j'appellerais volontiers l'état moral pur et l'état traditionnel. Les faits s'arrêtent toujours à quelqu'un de ces degrés, plus ou moins en arrière ou en avant. Ni l'une ni l'autre des deux doctrines n'ont et ne peuvent jamais avoir pleinement gain de cause, dans une société mobile où les hommes sont si loin d'avoir les sûres lumières et les intentions droites et fermes qu'exigeraient une marche régulière et une direction invariable des actes législatifs. Il se produit donc un balancement et des suites de progrès et de reculs sur divers points. On peut en rechercher la loi et la fin probable si l'on croit le problème à notre portée, mais on ne saurait nier les oscillations qui se succèdent visiblement, et dont chacune s'explique par la somme des vérités et des bons sentiments acquis pour un nombre suffisant d'hommes à chaque époque, ainsi que par la direction de volonté de ceux d'entre eux à qui plus de talent ou de génie donnent plus d'autorité ou de force.

C'est ainsi que, depuis l'origine des délibérations de l'humanité sur les lois qu'il lui convient de s'imposer, un antagonisme n'a cessé d'exister entre les partisans d'un minimum de moralité, réglé par la coutume actuelle, et le nombre plus restreint des justes qui, poussés par la passion du bien, instruits par la culture de la raison, prétendent aller au mieux en toutes choses. Les moyens termes sont tenus dans le débat par la multitude des opinions, chacun déclarant sans difficulté que cela seul est équitable ou nécessaire que l'état de son cœur, la pression de ses intérêts et des intérêts des siens, et l'énergie variable de sa réflexion et de sa bienveillance pour autrui le portent à penser et à désirer. Mais la foule elle-même, à de longs intervalles, en vient à s'accorder dans un idéal, c'est-à-dire à concevoir un ordre préférable à l'ordre établi, et auquel il ne manquerait, pour s'y substituer, que telles ou telles sanctions selon l'esprit des temps. Bientôt les intérêts avertis travaillent en tous sens, les passions s'animent, l'intelligence combine les projets, puis des désordres éclatent, auxquels il faut porter remède, et, de deux choses l'une : ou l'autorité traditionnelle, exaltée par la crainte et les péripéties de la lutte, reste victorieuse, un grand déploiement de violence reporte la société en arrière; ou des progrès s'accomplissent, non sans compromis, phases et retours divers, même dans les révolutions les plus radicales, non sans violence encore et sans crimes, mais en résultat pour le bien des générations futures et l'approximation de l'immuable justice. C'est celle-ci qui, toujours présente à l'esprit humain, entre progressivement dans les faits, à mesure que le mal reconnu recule devant elle.

C'est l'idée qui de mieux en mieux analysée, plus exactement suivie en ses applications, passe dans la réalité et parvient à faire caractériser comme droits et devoirs positifs, définis légalement et dès lors strictement obligatoires, des rapports sociaux auparavant renfermés dans une sphère plus haute du bien et de la pensée, où les mieux inspirés savaient seuls et très difficilement les atteindre, encore moins s'y conformer.

CHAPITRE IX

Suite. — Principes de perversion de la justice.

Les considérations précédentes m'ont porté bien au delà des temps primitifs, où je me proposais d'asseoir le fondement antéhistorique de mon étude. J'ai même indiqué par anticipation des procédés évolutifs de l'esprit humain que certains peuples ont seuls réalisés pleinement. J'ai voulu surtout donner ainsi plus de clarté, en même temps que plus d'étendue, à l'analyse de l'idée de justice, et j'ai été conduit à prendre cette idée, non pas exclusivement dans la conscience simple, mais dans l'histoire de la conscience, et de la plus développée.

Mon excuse sera la même pour les analyses qui vont suivre, et qui concernent les éléments généraux d'une perversion du Juste, accomplie dans les empires et dans les républiques, sous l'apparence du bien social à réaliser. La psychologie la plus élémentaire et l'histoire la plus avancée, comme la plus ancienne, se mêlent par leurs racines; en cela, le primitif et le développé, l'antique et le moderne peuvent se toucher. Les grandes erreurs morales n'appartiennent au monde historique que parce qu'elles sont nées des mouvements naturels de l'âme; elles n'ont pu se produire dans les masses qu'après avoir séduit les consciences individuelles. Il importe d'en donner la théorie, car les faits qu'il s'agit d'expliquer s'étendent aussi loin que le travail de l'homme sur lui-même.

J'ai supposé la justice comme unique idéal, et l'état social parfait celui dont les membres, également libres, se traiteraient en égaux et se reconnaîtraient les mêmes droits et devoirs communs, sans qu'aucun d'eux fût jamais dans une condition à ne pouvoir se les appliquer. Ici est la difficulté grande, ou même l'impossibilité aux yeux de qui ne voudra voir que les faits. Les hommes ont fait le mal; les actes individuels ont eu leurs conséquences; la solidarité, dans les familles, dans les nations, a donné à l'oppression, à l'inégalité, la force d'usage et de loi; les institutions, que le nom de propriété résume, ont d'une part consacré des injustices devenues coutume, de l'autre, ont été justement réclamées dans l'intérêt des familles et pour

la liberté des individus vis-à-vis de la société prise dans son ensemble. Je n'aborde pas directement ces problèmes, je pose seulement la société telle qu'elle devint en fait, et la liberté comme condition de la justice. Sur ces données, je rendrai compte des erreurs qui tendirent à anéantir la liberté. Elles sont d'autant plus graves qu'elles ont en partie leur point de départ dans les meilleurs sentiments du cœur humain.

La politique, en sa plus grande extension, qui comprend les institutions, les lois et certaines règles publiques positives des mœurs, a pour objet de procurer le bien de la société, c'est-à-dire le bien de ses membres. Elle envisage ainsi, ne fût-ce qu'au point de vue de l'intérêt, deux éléments de ce bien, le bonheur et la sagesse. On convient généralement de cette vérité, mais non de sa mesure. Il reste à fixer les limites de l'action individuelle et de l'action sociale. Or, il y a eu dans les temps les plus anciens, temps de liberté naturelle, et il s'est retrouvé à toutes les époques, chez les races les mieux douées, des hommes qui se sont obstinément refusés à chercher l'idéal hors d'une simple justice commutative et des conventions entre des personnes. Prenant ainsi le parti le plus sûr, quoique souvent le plus étroit en apparence, de tels esprits n'ont pu perdre de vue la liberté, même quand ils ne la reconnaissaient pas au grand nombre, et que l'idée qu'ils avaient de la justice s'éloignait le plus de l'idée d'égalité, hormis entre des privilégiés. Ils n'ont pu oublier que le siège de toute vertu est essentiellement dans le cœur d'une personne libre. Mais beaucoup d'autres, dans le sein des sociétés où la population commençait à se presser, où le mal avait pris des proportions propres à troubler les consciences, durent glisser aisément sur une pente contraire. Ils méconnurent la loi de la souveraineté personnelle et de la subjectivité du bien. Ils crurent que la moralité réside essentiellement dans l'acte matériel, fût-il contraint, et quelle qu'eût pu être sans cela la décision de la conscience libre. La conscience même, ils pensèrent qu'il est des moyens de la maîtriser et, en la maîtrisant, de la refaire à volonté. Par une disposition analogue, on jugea que le vrai bonheur ne suppose point l'indépendance et la dignité, mais peut se trouver dans le repos et la stabilité parfaite de la vie, d'une vie dont les conditions seraient imposées et invariables pour chacun autant que possible.

Dans cet ordre d'idées, des plans de sociétés fortement organisées, fatalisées, pour ainsi dire, sous la puissance ou d'une caste ou d'un homme, s'offrirent aux esprits dominateurs que fascinaient, outre l'ambition personnelle, l'illusion du bien social et l'espoir des grandes choses que devaient créer le loisir et l'étude de quelques-uns, le travail et l'obéissance de tous les autres. Ainsi se fonderaient, pensaient-

ils, sur une autorité investie du commandement, disposant de toutes les sanctions, entourée de tous les prestiges, l'observation des lois morales vraies ou supposées, la sécurité donnée à tous, et les droits, ou plutôt les possessions concédées à chacun; car il n'y aurait plus de droit. D'ailleurs, les peuples venaient s'engager d'eux-mêmes dans les premiers liens de la civilisation monarchique ou sacerdotale : ils y venaient grâce à l'attrait du merveilleux, à la terreur des phénomènes naturels, au vertige des superstitions, et à cet instinct qui les porte à acclamer des chefs et à se prosterner devant des idoles.

Je n'entends pas dire que les pouvoirs politiques et religieux, dans les anciens empires, furent l'application simple et directe d'une idée; mais cette idée, plus ou moins claire ou enveloppée, présida sans doute à leur établissement, en concurrence avec d'autres causes, telles que l'inégalité physique et éthique des races, la guerre, la conquête, et, dans tous les cas, servit à le légitimer. C'est donc pour le moins une origine morale, et celle qu'il appartient à mon sujet de mettre en relief.

Au moment d'apogée de ces grands empires, on dut croire le problème du gouvernement de l'humanité résolu pour jamais. L'éclat des arts, la pompe des fêtes, le rude et constant labeur des masses populaires, les œuvres qu'elles produisaient, les intarissables armées et les guerres qui servaient de déversoir à l'excès des naissances, trompaient l'observateur sur la corruption inhérente à ces vastes agglomérations d'esclaves. Cette corruption ne pouvait manquer d'être générale, quand toutes les institutions tendaient à supprimer l'exercice de la liberté, c'est-à-dire l'exercice de la conscience. Elle atteignait à de grandes extrémités dans les rangs élevés de la société, là où l'ambition et la satiété tour à tour, la fureur de dominer ou de jouir, la fantaisie et le caprice, l'ennui définitif et désespéré engendrent tous les monstres de la morale. Alors ce qu'on avait pris pour un remède au mal devenait un mal incomparablement plus grand : des hommes étaient investis, par le don du commandement politique ou religieux, de la fonction de rechercher et d'assurer le bien de tous, de contraindre les volontés à se plier au devoir; et c'étaient ceux-là même qui se livraient avec impunité aux débordements les plus terribles. La force et la ruse étaient les seules grandes lois visibles des événements, et ce spectacle, ces exemples menaient infailliblement le monde au désespoir.

Pendant que les grands empires vouaient des races entières à la mort morale, des tribus, à l'état de protestation contre les innovations sociales ou religieuses, émigraient, portant sous d'autres climats leur liberté conservée. C'étaient des familles en grande partie nomades,

ou du moins tout à fait pastorales, et qui restèrent telles longtemps encore après leur établissement définitif, en Grèce par exemple. Il est naturel de penser qu'elles renfermaient l'élite des hommes de ces temps, et qu'elles avaient plus que d'autres gardé le sentiment et le culte du Juste, ces populations qui devaient plus tard créer la science libre et la loi, et organiser les premières républiques. La cause essentielle de leur migration en Occident dut être, par conséquent, l'énergie morale, qui leur fit préférer la vie errante et ses dangers à la perte de la liberté et à l'abandon de la conscience.

Nous venons de voir la lutte et la scission, touchant le principe de la moralité, commencer par l'opposition du bien subjectif et du bien objectif, je veux dire du dictamen du Juste, dans la conscience indépendante, et de l'autorité externe, qui prétend déterminer et prescrire autant que possible tous les actes, sous la sanction du respect contraint et de la terreur. Une seconde opposition va se manifester à la suite de la première, et toujours au détriment de la justice. Elle apparaîtra par intervalles jusque dans les systèmes philosophiques, mais surtout donnera lieu à la production de phénomènes religieux de la plus haute importance dans la vie de l'humanité.

Il semble, au premier abord, que la réaction de l'énergie morale, dans les sociétés livrées à la force et au mensonge et parvenues au dernier degré de l'abaissement, devrait se produire par un retour à la justice et à la liberté; mais il n'en est rien : sous la pression de pouvoirs si bien établis qu'ils font corps avec l'apparente nécessité des choses, et si indestructibles que les mêmes passions qui les renversent quelquefois les relèvent aussitôt, les hommes désespèrent de la justice et ne retrouvent la liberté que dans les profondeurs de la conscience isolée du monde. C'est alors par le cœur et non par la raison que la moralité renaît. Elle renaît de ses cendres, et la loi qui la ramène est celle qui lie les extrêmes dans la passion humaine et les fait sortir l'un de l'autre, au grand étonnement des observateurs superficiels. On voit la force gouverner les événements : on se voue à la passivité. On voit la vie emportée, sur les hauteurs sociales, par une activité sans frein, qui ne produit rien de durable, et usée dans les bas-fonds par les misérables soucis de l'existence à soutenir : on embrasse la vie contemplative. On plaint la triste multitude empressée à la recherche des plaisirs qui se fondent en amertume : on renonce au plaisir, on renonce à la sensation même et au sentiment de soi, s'il était possible. On se dit : tout est mensonge et l'injustice règne : je renoncerai à la parole et à l'action, et j'ignorerai l'injustice ; j'ignorerai jusqu'à la justice. Enfin, le souverain principe du mal étant évidemment de se faire centre de tout, et de sacrifier

autant qu'on le peut tous les autres à soi, le souverain principe du bien sera de se perdre dans le tout et de se sacrifier soi-même. Le don de soi, le sacrifice de soi paraît alors être le dernier mot de la moralité.

Je n'ai pas à m'occuper encore des productions religieuses qui suivent cette réaction des âmes les plus pures contre une société corrompue; j'en retiens seulement le principe, qui est l'amour, et, laissant de côté les derniers excès de la direction morale que j'indique, aussi bien que ses plus graves conséquences, bonnes ou mauvaises, je définis les traits principaux qui ressortent de l'opposition de l'amour et de la justice pour la règle des actes moraux. On remarquera que les hommes n'étant capables d'excès en rien ni longtemps ni constamment, tandis qu'ils sont très propres à garder et à se transmettre des habitudes prises sous des impressions puissantes, ce sont ces traits plus ou moins adoucis qui continueront à caractériser leurs âmes, à des époques fort éloignées par le temps et par la pensée de celle où les impressions ont agi.

Je dirai donc que la justice, chez l'homme juste, place avant toutes choses morales, ou plutôt leur fait une condition à toutes du respect de soi, de la dignité de la propre personne. Au contraire, l'homme de l'amour s'abaisse et s'humilie au besoin, se fait esclave.

Le juste est véridique, embrasse le vrai ou le poursuit à tout prix. L'homme de l'amour veut souvent être trompé; il consent aisément à tromper lui-même.

L'homme de l'amour est homme de passion, car l'amour est une passion, si purs d'ailleurs et si désintéressés qu'en soient les objets; il est donc par lui-même sans règle certaine; tout lui est exception et cas particuliers; s'il ne nie point les lois rationnelles de la conduite, il est du moins disposé à les faire fléchir en mille occasions : ainsi le mal se transfigure en bien à ses yeux; il vole pour donner, il ment pour être utile ou agréable à ses dupes. Il peut même en venir à faire du crime une vertu politique, pour peu qu'il y ait prétexte de salut public, et c'est encore lui qui, dans une sphère plus humble, élève le mensonge habituel au rang de vertu privée, sous le nom de politesse. Mais l'homme de la justice subordonne la passion à la raison et les circonstances à la règle, ce qui doit sembler triste, si son cœur est froid, mais ce qui paraîtra sublime, si lui aussi il aime.

Dans l'ordre des idées religieuses, l'homme de passion exaltée peut être ce qu'on appelle un saint. Alors il ne voit entre la créature et les puissances célestes que des rapports d'abandon et de sacrifice d'un côté, de grâce et de faveur de l'autre : il ne raisonne pas, il

brûle; il ne juge pas, il se prosterne et adore. Le juste apporte jusque dans le sentiment du divin le besoin de l'ordre et de la mesure. L'équilibre, l'équité, l'échange sont encore les procédés de sa raison, dans ces hauteurs où il s'élève et ne consent pas à se perdre.

Si de là nous revenons aux choses terrestres et à la catégorie de l'utile, nous verrons le saint en faire plus de cas qu'on ne s'y serait attendu. Le bonheur, relégué s'il le faut dans une autre vie, l'occupe plus que la vertu. Ne la connaissant pas en elle-même et ne la poursuivant pas pour elle, il s'intéresse au résultat de préférence à l'acte, à la fin plutôt qu'au moyen, et l'utilité est son premier mobile. Mais le juste sacrifie l'utile à la vertu; c'est, selon lui, le seul sacrifice méritoire, celui qui fait sûrement la grandeur de l'homme et ne prête jamais à sa bassesse.

Enfin, il est facile de comprendre que l'homme de l'amour devienne un réceptacle de haine et de colère. Cela résulte de ce que la passion manque de règle et de sûreté, et va de contraire en contraire, si la justice ne la domine. La préoccupation des résultats et de l'utilité finale, sans égard à la liberté de l'individu, mène à la théorie et à la pratique de la persécution, c'est-à-dire à la recherche des moyens de ruse ou de violence qui peuvent procurer la bonne fin et réaliser le bonheur des hommes en dépit de leur volonté. Dans cette voie, dont l'histoire nous montre les pentes si faciles, on passe vite du gouvernement prétendu des saints ou des sages aux crimes de la Raison d'État. C'est une entière perversion de l'idée de société; elle se place au point de jonction des erreurs contraires où périt la justice : se sacrifier, sacrifier les autres.

Nous venons de remonter à la source de l'antagonisme des deux grandes forces sociales : d'un côté, la justice ; de l'autre, l'esprit de domination avec l'amour. Suivant que l'une ou l'autre direction fut prépondérante, des institutions, des mœurs diverses se formèrent pour le bien et le mal de l'humanité, non d'ailleurs sans ce mélange souvent inextricable qui met chez l'homme les vertus et les vices en dépendance mutuelle. La religion, la morale et la politique prirent des développements tout différents ou même opposés. Quand la notion du droit primitif s'effaça, quand le devoir devint l'unique idéal de la civilisation (exemples, l'Égypte et la Chine), la crainte et la force brutale se substituèrent en grande partie à l'amour prescrit au sujet, à la bienveillance prescrite au maître : même dans les relations entre égaux, autant qu'il y en avait, les vertus se corrompirent, les droits ne venant pas éclairer, limiter et soutenir les devoirs. La religion dut en même temps, et de plus en plus, prendre pour principes l'adoration et la terreur en présence des forces cosmiques personnalisées,

et devenir un instrument aux mains des puissants. Il y eut encore, à la vérité, des divergences considérables d'empire à empire et, dans certains cas, des atténuations du despotisme ou politique ou religieux qui provinrent de l'existence des classes aristocratiques. Celles-ci, en effet, maintiennent partout quelque chose du droit et balancent les pouvoirs les plus concentrés, lorsqu'elles ne se perdent pas elles-mêmes en s'y alliant.

Quand, au contraire, la justice fut le mobile le plus puissant des consciences (comme chez les anciennes nations occidentales), la revendication perpétuelle de la raison et du droit conduisit aux religions les moins abaissées devant la divinité, engendra l'esprit de la science et le culte de la beauté réglée, enfin formula le principe de la loi politique et des constitutions rationnelles, dont on tenta des applications nombreuses. Mais les guerres civiles et les guerres de conquête, l'anarchie intérieure et les excursions armées à l'extérieur, la division excessive des États et leurs luttes constantes, celle des partis et leurs rivalités non moins meurtrières furent des suites naturelles de la liberté ; et la justice, violée ou défigurée par les passions qui la réclamaient sans cesse, donna souvent des résultats peu différents de la négation directe du droit. Seulement, les grandes vertus liées à l'esprit d'indépendance subsistaient avec les abus de cet esprit, tant que la lassitude et les réactions n'amenaient pas le repos sous une tyrannie durable. De leur côté, les religions et les doctrines participèrent à la libre dispersion des forces. Leur division et le travail de l'esprit sur elles, rapproché de leurs éléments traditionnels et variés dont la mémoire ne pouvait entièrement se perdre, eurent pour effet de les rendre impossibles à fixer, encore plus impossibles à interpréter dans un sens à la fois conforme à l'antiquité et à la raison ; en sorte que là aussi la fatigue préparait tout pour une révolution totale et pour l'avènement tyrannique d'un dogme.

Lorsque dans les empires sans justice, ou devenus tels, éclate la réaction de l'amour dont j'ai rendu compte, la conscience, rentrée en elle-même, commence par mépriser le monde, et il s'en faut qu'elle espère le rendre jamais au bien. Elle le condamne et porte ailleurs ses vues. Cependant il arrive nécessairement que cette révolution de l'âme, en s'étendant, a des conséquences sociales. Dès que le nombre des convertis est grand, ils exercent, ne le voulussent-ils pas, une pression sur les institutions anciennes et sur les pouvoirs. Ils leur enlèvent leurs sujets. Si des castes existent, ils tendent à renverser les castes, comme a fait le bouddhisme, de cela seul qu'ils appellent indistinctement les hommes au *salut*, à l'excellence morale, aux fonctions sacerdotales. S'il y a seulement des empereurs, ou

d'anciens pontifes, leur autorité se trouve singulièrement affaiblie ou menacée, puisqu'une puissance nouvelle, au moins et tout d'abord la puissance d'une idée, s'établit en rivale ou négatrice de ses commandements. C'est ce qu'on a vu à l'époque de la propagation du christianisme, qui cependant faisait profession de rester étranger à l'ordre civil et politique, et promettait de respecter l'empire du plus fort. Dans ces circonstances, il est inévitable que se pose une question de primauté entre la religion, même la plus mystique, et l'autorité sociale. Viennent les anathèmes, les persécutions, les guerres religieuses; enfin, selon l'issue de la lutte, les mêmes dévots, les mêmes saints qui dans un temps n'aspiraient qu'à se soustraire au monde, aspirent dans un autre à le gouverner et à le sanctifier par un judicieux emploi de cette même force qui leur semblait incompétente et odieuse alors qu'elle était tournée contre eux.

Ainsi la tentation d'objectiver le Juste à tout prix, même par l'injustice, avec ruse ou violence, reparaît dans le triomphe du sentiment contraire. Une société sacerdotale, théocratique autant qu'elle peut, est au bout des efforts qui ont été faits pour échapper à une société plus ancienne, regardée à tort ou à raison comme oppressive. Bien plus, les consciences ne se sont pas enrichies et raffinées en vain dans l'excursion qu'elles ont tentée hors du monde empirique Elles apportent en y rentrant de nouvelles exigences, ici légitimes, là de nature à ne pouvoir être imposées justement à autrui et rendues obligatoires. Mais les unes et les autres se rapportent, aux yeux des croyants devenus des politiques, à des devoirs également sacrés, auxquels on ne saurait manquer sans crime. Il arrive de là que le régime théocratique s'étend et s'appesantit, et que le nouvel idéal objectif s'applique à de plus nombreux éléments de la conscience et de la vie pour les définir, les régulariser, les automatiser.

Cette loi de l'erreur, cette forme de l'injustice sous couleur du bien, expliquent comment l'intolérance, naturelle qu'elle est ainsi chez l'homme (car le mal aussi est naturel), ne nous frappe excessivement que dans les sociétés où l'ardeur de la conscience et la foi supra-mondaine ont été à la fois poussées très loin. Il a fallu, en outre, un plein triomphe de l'idée longtemps humiliée, joint à des institutions préexistantes capables de s'adapter au gouvernement des âmes. Des deux religions que j'ai nommées, l'une, celle qui renonça le plus énergiquement au monde, le bouddhisme fut vaincu et banni des lieux où il était né. Tout le temps qu'il y demeura, il eut à compter avec des croyances antérieures et indestructibles, que lui-même il consacrait en grande partie. Ailleurs, il en trouva d'autres et de très résistantes. Là où il put s'établir et régner seul ou à peu près, il essaya, sans doute, mais ne parvint pas à affaiblir les pouvoirs

politiques. Aussi, tout en devenant théocratique à sa manière, en formant des sociétés conventuelles, en adorant des dieux vivants, il resta tolérant, c'est-à-dire fidèle à son principe originel du salut par la liberté de l'âme.

L'autre religion, servie par l'anarchie de la foi et des idées autour d'elle, bientôt par l'anarchie sociale, par l'avènement de peuples neufs, par l'état peu avancé de leur développement intellectuel et moral, enfin par des traditions administratives offrant des moyens efficaces de police, et par des habitudes d'élaboration philosophique éminemment propres à la construction d'un dogme et d'une morale subtils et achevés, put se proposer d'absorber et de réglementer un monde autrefois maudit. Le christianisme, devenu catholicisme, fit dans ce but un grand effort, en partie réussi, continué aujourd'hui même, et non sans espérance. Les obstacles ont été et sont toujours : l'esprit d'indépendance, avec les passions bonnes ou mauvaises qui s'y rattachent, l'esprit d'examen personnel, la science, empirique ou rationnelle, sans préjugés, la transmission à travers les âges de cette portion de travail et d'exemples de l'antiquité qui tient à l'expansion libre des forces humaines. Ajoutons le sentiment profond et, définitivement, le principe rigoureux du droit de la personne, regardé comme le fondement de tous les vrais biens.

Le développement des deux erreurs liées contre la justice : celle qui prétend objectiver le bien par le commandement et par l'obéissance, en le déterminant *a priori*, des plus hauts aux moindres éléments accessibles, et refusant à la conscience individuelle tout droit de juger par elle-même; et celle qui base exclusivement la morale sur le devoir, mais aussi le devoir sur la passion, à savoir sur l'amour quand ce n'est pas sur la crainte; ce développement conduit, on le voit, l'historien moraliste jusqu'à nos jours, par des chemins que tracent les religions, les gouvernements théocratiques et les pouvoirs absolus de fait, quels qu'ils soient, autant qu'il en peut exister encore. Mais il ne faudrait pas croire que ces erreurs et ces illusions, ou d'autres tout analogues, ne se retrouvent pas dans la série historique opposée. Au premier abord, celle-ci semble n'avoir que la justice et la liberté pour mobiles, et elle les a tels effectivement dans une certaine mesure, assez pour que les nations occidentales, qui participent à la fois des deux séries à cause de leurs traditions mêlées, évitent, sous l'influence de la seconde, les plus funestes effets de la première. Nous allons cependant reconnaître que, là même où le nom de la justice est le premier invoqué et où les consciences sont admises à se diriger à peu près librement, on est en présence d'habitudes et de maximes qui faussent les applications et jusqu'à l'intelligence du droit.

Parlons d'abord de la nécessité de constituer, sur les bases de la liberté, des pouvoirs de nature peu dissemblable de l'usurpation. L'autorité des antécédents, des coutumes et des intérêts, conduit là, n'y eût-il ni ambition ni esprit de servitude, et de cela seul qu'un peuple se trouve par le fait hors d'état de juger des questions de droit public, et incapable de se passer de délégués, ou s'il ne peut sans danger visible d'anarchie renouveler fréquemment les pouvoirs de ceux-ci, ou si une portion importante du corps social est réputée indigne d'exercer ses droits, parce que les droits d'autrui et son intérêt propre en souffriraient. Voilà un mal tenant beaucoup de la fatalité des faits et étranger en apparence aux principes dont je m'occupe ici. Mais une terrible question les ramène immédiatement : Sur quel fondement de justice refusons-nous l'usage de son droit à un homme quelconque, en alléguant simplement que nous savons, c'est-à-dire que nous croyons qu'il s'en servirait à notre dam et au sien ?

Avouerons-nous, suivant la première impulsion de notre raison, et la bonne, qu'il n'y a nulle justice à cela, mais seulement exercice de la force et prépotence fondée sur l'utilité, sur l'intérêt ? Alors deux théories s'offrent à nous. Avec l'une, nous soutiendrions que la justice est moralement imposée à tout homme vis-à-vis de tout autre, et à toute association vis-à-vis de ses membres, sans réserve aucune, quoi qu'il puisse arriver, quels que soient l'injustice privée, les vices, la mauvaise conduite connue ou probable des appelants au droit. Il y aurait donc obligation stricte à conformer la pratique à l'absolu de l'idée du Juste, et à rejeter toute considération de l'utile? Ceci paraît pratiquement impossible. Avec l'autre théorie, nous reconnaissons qu'il y a dans l'humanité un mal radical et, quant à présent, ou dans le tout, irrémédiable ; que l'injustice et la guerre sont les noms de ce mal ; que, puisqu'il existe partout, sourd et latent quand ce n'est point à découvert, exiger de moi la justice et la vérité sans restriction équivaudrait à me faire accorder leurs droits à ceux qui, libres, détruiraient les miens ; que je serais ainsi tenu de me sacrifier, et que cela n'est point juste.

La première doctrine est réfutée par l'instinct et la nécessité des choses. La seconde, dont on ose rarement sonder le fond, a contre elle l'abus qui s'en peut faire et qui s'en fait effectivement ; car il est aisé de prétexter le mal dans autrui pour se dispenser de faire le bien soi-même, et la distinction qu'on est amené à établir entre la moralité pure et la moralité possible ou pratique, entre l'idéal et le réel, sert excellemment à couvrir la mauvaise volonté et toutes les compositions de conscience. Mais cette objection n'est pas valable : une vérité ne cesse pas d'exister parce qu'elle offre des occasions

d'erreur ou des armes à la mauvaise foi ; et, dans une cause dont le for intérieur décide, le motif peut être inattaquable en principe, lors même que, interprété et appliqué, il laisse le champ libre à la corruption du juge.

Au lieu d'avouer que la société humaine est incomplète et viciée par l'état réel des âmes, l'extension rigoureuse du droit impossible pour les meilleurs à cause de sa violation habituelle chez les autres, et la parfaite justice inapplicable individuellement si elle n'est universelle, et elle ne l'est pas ; au lieu d'étudier et de développer sainement ce principe, où du moins subsiste sans altération la morale idéale, où les phénomènes subversifs sont à leur place, place d'exception et de flétrissure, on cherche une justification de l'Injuste et une sanctification de la force ; on fausse l'idée du droit en prétendant y trouver la source de faits contradictoires avec cette idée ; on retombe enfin sans le vouloir dans les théories politiques dites de *droit divin*, ou dans ces arrangements de morale sophistique qui reviennent tous à introniser la violence ou l'amour, ou l'odieux mélange des deux, sous le nom usurpé de la justice.

L'injustice coutumière des systèmes de liberté ne consiste pas seulement dans le déni d'exercice du droit, fait à une partie des membres du corps social, soit dans la constitution d'une autorité où ils n'entrent point ; mais elle est également sensible en ce que cette autorité ne manque jamais d'étendre la sphère des lois civiles, domestiques, politiques, religieuses, au delà des droits qu'une personne et la société elle-même peuvent légitimement s'arroger sur une autre personne. L'État opprime l'individu, les majorités oppriment les minorités. On a vu des démocraties théocratiques, et des républiques investies de plus de puissance que n'en ont des rois sur leurs sujets. Ici comme plus haut, le mal peut être jugé en partie inévitable, fatal. Mais il faudrait le nommer ce qu'il est, éviter de le corroborer, de lui faire une légitimité en le posant en principe de morale sociale. Une grande cause qui l'active et l'entretient, outre les passions et l'usurpation des chefs, les passions et la servitude des masses, est la foi grossière en la souveraineté absolue de la *volonté générale* : cette fiction dont chaque particulier peut se croire le représentant ; par-dessus tout, l'idée qu'on y associe contradictoirement, l'idée que le bonheur et la vertu contrainte du peuple sont à poursuivre par tous les moyens, sont des buts suffisants à les tous légitimer.

C'est donc toujours l'amour ou la force au lieu de la justice. Ce principe de gouvernement s'est nommé la volonté de Dieu dans les théocraties, dont les chefs n'avaient à s'attribuer d'autre mission que la charge de faire exécuter à tout prix cette volonté substituée

au droit. Il s'est nommé raison d'État, quand des puissances purement politiques ont adopté des maximes, pour subordonner les lois morales au salut du peuple, et surtout à leur propre conversation, dans l'intérêt de ce même salut. Il se nomme enfin souveraineté du but, quand des partis ou de simples individus se croient tout permis contre les droits d'autrui ou de l'État, du moment que leurs actes se justifient à leurs propres yeux par la fin qu'ils se proposent, et qu'ils pensent être le bien général ou la félicité future des hommes.

Cette dernière forme de l'injustice est la grande tentation des démocraties modernes. Le but, auquel on veut tout sacrifier, peut différer de celui qu'on poursuivait en d'autres temps, à des époques d'autorité; encore devient-il aisément le même, ne fût-ce que par l'effet des moyens ou maximes adoptés, et beaucoup de démocrates nourrissent des pensées de communauté ou de hiérarchie oppressives. En tous cas, les moyens et les maximes supposent un principe, et dans ce principe on reconnaît souvent la pensée des pouvoirs qui ont le plus violenté l'humanité, ou qui l'ont systématiquement trompée *pour son bien* : la préférence donnée à la passion sur la Justice, la subordination du droit clair et certain à un prétendu droit supérieur, qui n'est jamais que l'Utile, et dont chacun, selon son illusion particulière, se portera juge.

S'il est des circonstances, et il en est sans doute, où l'entraînement des luttes engagées autour du droit, ici la passion du Juste, et là les résistances de l'égoïsgme, la uerre enfin, et, d'un côté, la plus excusable des guerres conduisent comme fatalement un parti à vouloir assurer le triomphe de la justice par des moyens qui en sont la violation, c'est un très grand mal, mais auquel paraîtra s'enchaîner une suite de biens. Ce ne sera jamais autant qu'on l'a espéré ni aussi sûrement; ne faisons pas de ce mal un principe. Les actes criminels ne sont pas sans mélange et admettent quelquefois des excuses ; la théorie des crimes saints est, au contraire, odieuse. Vue dans l'histoire, elle distingue les pires et les plus corrupteurs des pouvoirs. Jugée par la pratique et selon l'utilité même dont elle se prévaut, elle n'obtient que des triomphes déplorables et trompeurs; ou les résultats qu'elle atteint sont incertains, viciés à leur source, souvent apparents et rien de plus. Enfin et surtout, cette théorie est, au fond, la négation du bien qu'elle poursuit par le mal, du droit qu'elle viole en prétendant l'assurer; et au lieu de la justice, pôle de la conscience, au lieu du jugement moral, relativement simple et infaillible dans les cas particuliers, elle livre la direction de l'âme aux prévisions incertaines, aux calculs dangereux, aux hypothèses fausses sur la vraie portée et les lointaines conséquences de nos actes, alors que l'utilité la plus probable et la plus générale n'aurait elle-même point de droit contre l'évidence reconnue du Juste.

En somme, les doctrines de la raison d'État et de la souveraineté du but systématisent à leur usage les faits de violence et de mensonge introduits dans l'humanité dès le commencement, et devenus en partie coutume et seconde nature sociale. Ces faits ont leur existence solidaire et, par suite, leur fatalité. Cependant, la conscience personnelle pure, la morale véritable et unique, la politique bien inspirée les renient et les combattent avec un succès dont témoignent les biens réels que nous possédons. Au contraire, ces fausses doctrines les acceptent, et, avec la prétention chimérique d'y mettre fin en les imitant, elles les consacrent.

CHAPITRE X

Des écoles d'histoire et de morale.

Je ne professe pas une doctrine ontologique et morale *a priori*, à laquelle je veuille assujettir l'histoire. Au contraire, je désirerais que les thèses que j'estime les plus vraies se présentassent, à la fin de mon travail, comme des conséquences de l'analyse historique; qu'elles apparussent du moins, s'il n'est pas possible de faire mieux, comme les inductions, les hypothèses les moins répugnantes aux faits et les plus acceptables pour la conscience. Cependant l'analyse des idées morales, religieuses, philosophiques, telle que je la conçois, ne pouvant être exempte d'appréciations; les faits et les principes devant s'éclairer mutuellement, et les principes possédant par eux-mêmes, quand ils sont bien choisis, une probabilité considérable, fondée sur l'étude directe des phénomènes moraux, je crois pouvoir anticiper quelquefois les conclusions dans les préliminaires, sans autre cercle vicieux que celui qui est inhérent à la méthode la plus rationnelle, dès qu'on ne se flatte point d'enchaîner mathématiquement toutes les vérités possibles.

J'ai donc jeté, en avant de mon étude sur l'histoire des idées, des considérations générales, mais encore aussi historiques que je l'ai pu faire, touchant le bien et le mal et leurs modes d'origine et de développement sous la loi de solidarité, sous l'action toujours renouvelée de la liberté. On a pu voir combien je m'éloigne des doctrines qui gouvernent aujourd'hui les esprits, et dont je vais donner un nouvel aperçu en terminant cette partie de mon Introduction. Je ne les considérerai pas sous la suite des formes qu'elles ont affectées, mais je m'occuperai des dernières que nous leur voyons, et des plus caractéristiques. Il s'agit de la question du mal et par rapport à l'homme individuel, et par rapport à l'humanité.

Nous avions sur cette question deux traditions, l'une religieuse, l'autre philosophique, et moins profonde sans doute, mais aussi plus conforme à la plus claire des lois morales. Je me borne à les rappeler. La première attribue au mal une origine mystique, et une

existence de telle nature au péché originel, commis et transmis solidairement au sein de notre espèce, qu'elle regarde les hommes non pas simplement et naturellement comme frappés par ses conséquences et dans le fait seul de la misérable condition terrestre où ce péché les a fait naître, mais bien comme condamnés tous et individuellement à une peine future et éternelle en punition du crime de leur premier père ; et la manière de définir ce péché lui-même, en ce système, revient à substituer à la loi morale, aux notions rationnelles et aux cas humains connus du Juste et de l'Injuste, le devoir de soumission par acte d'obéissance implicite à un pur commandement externe, ce qui suppose l'abandon de la personnalité et de la conscience propre, un état de servitude. De là deux conclusions possibles et contraires, également funestes à la société humaine : ou l'entier renoncement à soi-même et à ce monde de péché, ou l'entreprise de le sauver malgré lui ; on peut, en effet, chercher les moyens d'un salut individuel dans l'observation de certains préceptes *révélés*, en tant que volonté du créateur qui ouvre à chacun une voie de rédemption ; et on peut viser à l'organisation d'une église qui contraigne le monde entier à obéir à cette loi divine.

La tradition ou, si l'on veut, le penchant et la coutume des philosophes, en général, est, au contraire, de n'envisager guère les lois morales que dans l'individu, de nier la réalité ou de méconnaître l'importance d'un mal initial, d'affaiblir ou même de nier la solidarité humaine, de prendre le bien et le mal pour d'invariables absolus de la conscience, dans l'application et non pas seulement en principe, en un mot de traiter de l'homme moral comme s'il existait sans précédents et sans milieu, tandis que, sans l'un et l'autre, la moralité dans l'ordre de l'expérience n'est pas définissable. Ces erreurs patentes de l'école rationaliste l'ont souvent conduite à négliger l'étude des lois de développement de l'humanité, ou même à croire que l'histoire n'est qu'un cercle, une vaine reproduction d'accidents semblables, et, par suite, à se confiner dans la recherche d'un salut philosophique, individuel et rare. Il est tout simple que, ne sachant ni comment le mal est entré ni comment il subsiste, se répand, s'aggrave ou s'atténue parmi les hommes, cette école ne puisse tantôt que l'ignorer, tantôt que le proclamer nécessaire, et n'aperçoive jamais de moyens efficaces de le combattre. Elle n'aurait que bien peu de force pour résister aux doctrines antagonistes, à celle qui admet le péché originel dans le sens qu'on vient d'indiquer, et à une autre qui a, dans le progrès continu de l'humanité, une foi fondée sur le déterminisme et sur des constructions historiques arbitraires, si elle n'était soutenue par la plus haute des vérités, la Loi morale, dont elle possède seule une conviction ferme.

La gloire de Kant est d'avoir exalté plus que personne cette vérité, et pourtant d'avoir eu le sentiment profond du mal, non dans l'individu seulement, mais dans l'espèce, et d'en avoir cherché, quoique sans succès, les causes radicales. C'est qu'il craignait d'affaiblir dans sa pensée les forces de l'homme pour le bien, et d'abandonner l'unique principe moral d'un progrès futur de l'humanité. J'ai tâché de rétablir le problème sur un terrain où Kant, déterministe quant à l'ordre des choses phénoménales, s'était refusé à l'envisager. Laissant à un monde antérieur l'origine première des penchants et de la nature, j'ai vu l'origine terrestre du mal comme du bien dans la liberté, et cette origine assez importante au commencement, sur la table rase de la conscience, antérieurement au règne des habitudes dont elle a elle-même déposé les semences, pour constituer un véritable vice initial dont les racines profondes subsistent toujours. Ensuite je l'ai vue renouvelée en quelque sorte à tout moment, dans toute conscience, et avec toute l'indépendance idéale de celle-ci, mais en un milieu moral, sous des conditions d'application et d'exercice, œuvres de l'humanité antécédente. La solidarité bien entendue m'a expliqué la généralisation des vertus et des vices, primitivement tout individuels, et m'a fait reconnaître les coefficients d'atténuation du mérite et d'excuse des fautes.

La liberté, initiatrice première et constante, m'est apparue comme le moteur des avancements et des retardements, au sein des masses de forces pareilles, opposantes ou concourantes, comme le grand agent de l'histoire accomplie et des progrès possibles, non nécessoires, attendus de l'avenir.

Les thèses morales de Kant, ou ses *paradoxes* (pour les désigner sous le même nom que les thèses analogues des stoïciens, restées célèbres dans l'histoire de la philosophie), s'expliquent par la noble fascination de l'idéal moral. En reconnaissant le principe naturel de la solidarité et les faits considérables qui en sont résultés, je n'abandonne pas cet idéal ; je le vois ce qu'il est, et je vois aussi l'homme, sa nature, sa fatalité, celle qu'il s'est faite. J'ai longuement traité d'un de ces paradoxes, qui consiste à poser la conscience empirique, avec sa liberté entourée et conditionnée, comme si elle se trouvait dans un état pour ainsi dire absolu, moralement identique à l'état initial, quelles que puissent être les conditions survenues dans la personne et dans la société où elle a place ; et j'ai montré que le rétablissement de la vérité sur ce point ne touche en rien au libre arbitre réel. Le réel et l'idéal se confondent, en effet, quand il s'agit du libre arbitre en acte, parce que l'alternative garde son caractère, quels qu'en soient les membres entre lesquels l'option est proposée. Au contraire, une certaine manière de l'idéaliser, en l'abstrayant du milieu des passions

et des mobiles concrets, n'est propre qu'à le rejeter au delà des phénomènes et à l'anéantir.

La fascination de l'idéal est moins trompeuse au fond pour l'autre paradoxe, celui qui, imposant à l'homme la perfection absolue des actes, tous et exclusivement rapportés à une invariable loi générale, ne veut point distinguer de degrés dans la faute, interdit les plus légers manquements à la règle, d'un si grand bien et si manifeste qu'ils doivent être suivis. Ici l'embarras est, au premier abord, plus grand pour tout philosophe aprioriste qui n'admet pas d'exceptions à la morale et ne recule point devant la logique. C'est l'idéal, c'est le seul idéal possible sur ce sujet, que Kant a eu devant les yeux ; et il semble bien que tous les devoirs sont égaux comme tels, et que l'obligation du devoir est ou n'est pas, ne saurait par conséquent s'exagérer, la loi étant supposée connue, et quelles que puissent être les difficultés de la pratique. Cependant, quand on parvient à se rendre compte des obstacles, on s'aperçoit qu'il en est d'une nature singulière, et vraiment différents de ceux que la vertu la plus admirable donne l'exemple de vaincre. Des hommes ont fait au devoir des sacrifices réputés impossibles et remporté sur la passion, en s'aidant de la passion cependant, remarquons-le, des victoires que nul idéal ne surpasse. La constance même, de tous les éléments de la vertu le plus difficile, ne leur a pas manqué. Ce qu'aucun homme n'a fait peut-être, c'est de remplir *rigoureusement*, avec quelque suite et sans manquer à la sagesse, la multitude des *petits devoirs* (de sincérité et de véridicité notamment), quand les relations usuelles du monde se fondent sur la convention tacite de les violer (1). C'est aussi de se soumettre formellement à la Loi morale, dans le cas où il paraît certain qu'un très grand dommage en résultera pour soi, pour ses amis, pour le bien et la vérité dans le monde. Il y a plus, il arrive quelquefois que la violation de la règle, en vue d'un bien supérieur et impersonnel, implique sacrifice de la part de celui qui le commet, et alors un témoin désintéressé ne pardonne pas seulement, mais approuve, loue, admire; pourquoi tout cela?

Je suis bien loin de croire l'opinion infaillible dans ces questions ardues, et j'inclinerais souvent au verdict de Kant dans les cas particuliers, parce que la morale du monde est véritablement très relâchée, parce que les hommes sont trop portés à justifier les passions et à préférer le dévouement à la justice, et qu'enfin l'ignorance de la Loi, le mépris de la règle et les sophismes tirés du fait et du succès

(1) Cette impossibilité explique les contradictions du *Misanthrope*, les *je ne dis pas cela*, que J.-J. Rousseau n'a pas voulu comprendre, et qui sont au nombre des traits de comédie les plus intéressants, alors même qu'on supposerait (sans raison) que Molière n'y avait pas réfléchi.

composent le vice endémique universel. Il faudrait donc une casuistique rationnelle, qui exigerait une analyse préalable, plus fine et plus serrée que celle des moralistes, et dont les bases mêmes sont encore à établir. Je veux seulement constater ici que le principe absolu de Kant rencontre une réelle opposition dans la conscience et des impossibilités dans l'application; et ce n'est pas de cela que je conclus qu'il est faux, mais je suis mis sur la voie de le démontrer, en reconnaissant que la résistance émane ici du sentiment du Juste.

Laissons de côté le cas du sacrifice personnel volontaire qui se joint exceptionnellement à la violation de la Loi. Le sacrifice ne doit pas être imposé, mais ne doit pas non plus être interdit, quand d'ailleurs il n'attente pas au droit d'autrui. La vraie question se pose, au contraire, dans le cas où la soumission à la Loi, le fait de dire la vérité par exemple, entraîne un pénible sacrifice de soi-même, ou d'un objet aimé, ou encore d'un bien d'ordre social, et cela non pas en vertu de la Loi même, ne nous y trompons pas, mais par ce fait que d'autres hommes, en conséquence, manquent ou manqueront certainement à la justice. Elle est toute de savoir si je suis tenu d'observer la Loi vis-à-vis de ceux auxquels, en m'imposant le devoir strict de l'observer, je donnerais les moyens de la violer eux-mêmes. Il ne s'agit pas de se demander si la Loi est générale, si la moralité peut admettre des exceptions, si le meilleur en matière de morale oblige ou n'oblige pas, s'il est permis d'obtenir le bien par le mal; tout cela est clair, et le moindre doute introduirait la contradiction dans la théorie. Non, mais je me fonderai sur ce que la justice est de sa nature un contrat, et je nierai que la conformité de mes actes à la justice puisse m'être imposée au delà du degré où je suis sûr de n'avoir plus de réciprocité à attendre, dans le milieu moral où je me trouve. Je conviendrai que cette thèse, et on voit que je n'en dissimule pas les termes, est grosse de conséquences dangereuses; mais la vérité n'est pas responsable de l'erreur, ou même du crime de ceux qui l'appliqueraient avec un esprit faussé ou un cœur corrompu. Il faut que je l'affirme hardiment, ou que j'avoue que la justice est telle que les bons puissent devenir nécessairement les victimes des méchants, et qu'ainsi je confonde le Juste avec le Saint et n'admette pour toute loi, au fond, que le sacrifice.

La perfection individuelle de l'homme, sous le point de vue du Saint, peut être imaginée dans une société quelconque : imaginée, je ne dis pas atteinte : on a vu ailleurs quels vices accompagnent d'ordinaire la recherche de la sainteté. Mais, sous le point de vue du Juste, cette perfection implique la perfection générale, en ce qu'elle ne saurait être imposée *justement* à l'un sans être obtenue effectivement des autres. Ainsi, Kant a raison de dire que nul manquement,

le plus léger mensonge, ne saurait s'autoriser du but, ou de l'Utile, ou de quelque grand bien qu'on espérât en tirer. Mais l'autorisation peut naître de l'injustice des hommes. Ce n'est pas le bien, la justice de la fin qui justifiera l'injustice des moyens. Cette justification est radicalement impossible. Il y aura seulement excuse et permission du mal, à cause du mal même, et en vertu de la justice même. Le principe absolu de Kant est vrai, incontestable et seul moral, à l'égard de l'homme en général, ou de l'idée de l'humanité; il est encore vrai de l'homme individuel, si les autres hommes sont exactement assimilables à lui, si tous sont également sous la Loi : pour qu'il fût vrai indépendamment de cette hypothèse, il faudrait que la justice concernât l'homme seul, et non ses relations avec des semblables, avec des égaux.

Mais cette égalité n'existe pas en fait, et la justice rigoureuse est dès lors impossible. Le mal, c'est-à-dire la guerre et ses effets, que la solidarité rend universels et permanents, étant une fois donnés, il ne se peut plus que l'individu, à moins de sacrifier en mille occasions tout ce qui lui est cher et son droit, accepte et surtout observe fidèlement les lois et maximes qui seraient applicables à un règne d'égalité et de paix, dans la société idéale. De là, cette vérité trop connue, que chacun est à l'état de défense personnelle contre chacun et contre l'autorité de fait, quelle qu'elle soit, contre tous. De là cette quasi-nécessité de consacrer par la pratique et l'usage une série de modes de parler et d'agir injustifiables, et dont même il n'y a pas de théorie; car le tâtonnement seul est capable de déterminer les à-peu-près d'une espèce de droit de la guerre, destiné à créer des garanties mutuelles dans le danger commun. De là la disposition du vulgaire à consulter, à apprécier dans chaque circonstance, non pas tant le juste et le vrai, qu'il connaît mal et dont il espère peu, que l'utile ou le possible réel, c'est-à-dire qui passe pour tel. De là enfin la substitution générale de l'honneur à la vertu comme mobile supérieur de la vie, l'honneur se référant au degré de vertu réputé possible et exigible. Les choses étant ainsi, le philosophe et le véritable honnête homme pourront s'efforcer d'agrandir pour eux et dans le monde la sphère de l'idéal accessible, que tant d'autres tâchent de diminuer; ils sauront au besoin se défier de l'illusion et de l'indiscipline propres à la passion, même légitime, et se conformer à la règle immuable, comme plus sûre en certains cas que la conscience empirique : en conséquence, ils iront jusqu'à s'exposer journellement, de crainte de mal juger et de mal agir, et jusqu'à rendre le bien pour le mal, quand ils le pourront sans détriment d'autrui ou sans trop grand détriment d'eux-mêmes. Mais il ne faut point attendre d'eux qu'ils échappent en tout à la coutume et à la solidarité du mal, encore moins qu'ils généralisent la

loi de dévouement et l'appliquent sans réserve. Ils croiraient par là se mettre au-dessus de la justice, et, si ce n'est être injustes eux-mêmes, au moins se prêter systématiquement à subir l'injustice, sans que la loi suprême de la conscience les y contraignît. Et cependant ils sentent, ils doivent sentir au fond qu'ils pactisent avec le mal. Ils connaissent les principes et consentent à vivre avec des maximes corrompues. Il est vrai que, dans la justice, ils ne peuvent faire leur salut seuls, pour employer la langue théologique, ici la plus sérieuse et la plus profonde; mais, ce salut, il est vrai aussi qu'ils ne le font pas. Et, pour conclure, le principe absolu de Kant, le *paradoxe*, se trouve être la vérité dans l'universel et dans le tout; mais, vu dans l'impératif d'une conscience individuelle, il est erroné autant qu'inapplicable, car la responsabilité du règne du mal et des fatalités établies n'incombe à l'individu que dans l'humanité et par elle.

Je ne saurais épuiser le sujet dans ces préliminaires: l'analyse des faits intellectuels et moraux de l'humanité, que je vais entreprendre, est au moins utile pour la confirmation d'une doctrine ainsi anticipée. Mais j'ai peut-être fait sentir comment il eût été possible aux successeurs de Kant, qui n'ont pas été ses continuateurs, de fonder après lui une morale à la fois rationnelle et à bases historiques. Ils pouvaient échapper à l'illusion des principes absolus, et ne pas nier la liberté, le devoir, la conscience, la justice, dans ce que ces choses ont de supérieur aux accidents et aux faits généraux mêmes. Ils pouvaient établir fortement la solidarité des hommes, et cependant éviter le déterminisme. Ils se seraient donné l'intelligence du développement empirique de l'espèce, au lieu de s'imposer la tâche d'écrire une histoire universelle fictive. Leur théorie du mal n'eût pas été la négation du mal, ni leur théorie du bien ou du progrès la négation du bien par la construction de la fatalité.

Ce n'est pas ce qu'ils ont fait. De même que, en logique, en métaphysique, en physique autant qu'ils l'ont pu, ils ont abandonné le *nominalisme*, jusque-là triomphant, la saine méthode analytique, et sont revenus au *réalisme* panthéiste (1), aux idées de synthèse, de tout, d'évolution dans le tout; de même, en morale, ces philosophes se sont complus, en général, aux théories d'anéantissement de la

(1) Je dis *réalisme*; il semblerait que Hegel échappe au reproche de réaliser les universaux, en ce qu'il admet qu'ils ne sont rien par eux-mêmes et n'existent que dans les particuliers qui les manifestent. Mais les particuliers ne sont rien non plus, selon lui, que dans l'universel, qu'ils manifestent passagèrement. Aussi, toutes choses rentrent successivement par leurs synthèses dans ce rien d'où elles sont sorties par leur opposition. La substance, être et non-être de l'*Idée*, absorbe définitivement tous les phénomènes.

personne. Pour eux, l'universel et son développement ont compris toutes les manifestations de forme individuelle, à titre de simples moments de cette grande vie, inconsciente pour soi, transitoirement consciente en elles.

Hegel a souvent laissé voir le fond de sa pensée dans ces saillies vigoureuses dont il aime à relever ses longues déductions; et sa sincérité montre bien jusqu'où va la vertu d'un système pour enfanter et pour innocenter des énormités. Ce fond de la pensée de Hegel est l'évanouissement de la moralité dans l'individu, dans l'État, dans le monde. Dans l'individu d'abord, le libre arbitre apparent n'étant qu'une nécessité voilée, et la liberté réelle consistant seulement dans cette même nécessité reconnue et embrassée, la notion du moral ou ce qu'il en reste passe de la personne ainsi effacée à l'ensemble des manifestations qui la comprennent. Le mal, vu dans l'individuel, les vices et méfaits des individus sont des accidents sans intérêt, indifférents (c'est dit en propres termes), et qui n'arriveraient à quelque importance qu'en devenant essentiels, substantiels, universels. Mais ceci ne se peut, car l'universel se justifie par lui-même ou par son évolution, comme on l'expliquera. Voilà donc le bien et le mal, la moralité, réduits à rien dans le cercle personnel. Cherchons-les dans l'État. L'État est irresponsable vis-à-vis de ses membres; il est leur généralité, leur substance; et la substance ne doit rien à ses modes; les individus peuvent être respectables les uns pour les autres, mais ils ne sont point respectables pour leur tout : autre thèse énoncée formellement. Cherchons le moral dans une sphère supérieure. Il y a les rapports d'État à État; mais un État est lui-même sans droit à l'égard d'un État plus général. Ici et partout la vraie généralité se constate par le fait d'enveloppement et d'absorption, la substance s'étend et s'impose à ses accidents. Cette série ne s'arrêtera pas que nous ne soyons parvenus à l'être universel, qui est la substance et la fin de tout, dont l'identité reconnue avec l'individuel est le but dernier de l'individuel, et qui en soi, pourtant, est identique avec rien.

La moralité, bannie des rapports directement accessibles à la conscience, va-t-elle se retrouver dans la comparaison des moments d'évolution du monde, et notamment de ceux de l'humanité que nous avons ici en vue? La moralité, non, mais son suppléant, c'est-à-dire la loi de l'évolution, chargée du rôle de justicière et le remplissant à titre de nécessité. Au fond, le Juste et le Bien sont le Nécessaire, ou le fait, généralement parlant : l'Injuste et le Mal sont l'Impossible ou ce qui n'est pas. Dans les cas particuliers, les jugements se fondent sur l'événement et le succès. Mais le philosophe éprouve le besoin

de la grande connaissance justificative, qui est la loi de développement, et il s'arrange pour la rendre satisfaisante. En logique et métaphysique, il profite de l'obscurité des notions et de l'indétermination des mots, pour se donner un tableau complet des modes d'évolution de l'*Idée*, qui est dans son langage le nom général du sujet du développement universel. Rien ne le gêne dans cette construction, d'une terminologie vide de contenu. Quand il passe à la nature, l'expérience vient à la traverse de son entreprise, et sa doctrine s'enfante mort-née. Enfin, pour l'histoire et pour la moralité de l'histoire, il voudrait faire mieux que construire une série telle quelle, car chacun en désire une qui satisfasse à la notion du Bien, comme la conscience l'entend, et non pas seulement comme la prétendue nécessité la déduirait. Le *procès* de l'Idée s'annonçait déjà comme un *progrès* du monde : il faudra que le *procès* historique soit un *progrès* de l'humanité, et cela vérifiable, en même temps que conforme à la formule. Ce n'est pas facile, mais on a pour soi la passion du public pour toute illusion humanitaire qui lui remplacera les dieux absents ; on a l'ardeur des disciples, ravis de se voir en possession d'un système absolu, définitif, portant réponse à tout ; on a, on avait surtout au temps de Hegel, la grande ignorance relative des origines historiques ; d'où la liberté de disposer du commencement, pour la construction bien ordonnée du tout.

En dépit de ces avantages, la série historique de Hegel n'a jamais pu paraître à un esprit doué du sens critique autre chose qu'un arrangement d'hypothèses gratuites et d'erreurs considérables, dont plusieurs sont maintenant hors de question. On sait les précédents de cette théorie : ils n'embrassent pas moins que l'univers et son origine. L'Idée, en effet, se manifeste par deux thèses opposées, conciliées dans une synthèse, laquelle est à son tour le sujet d'une évolution pareille, et ce *procès*, ou plutôt ce procédé, doit épuiser la suite des phénomènes de tout genre, depuis l'universel de l'Être et l'universel du Non-Être, réunis dans l'universel du Devenir, jusqu'à l'Esprit objectif du droit et de l'histoire s'opposant à l'Esprit subjectif de l'anthropologie et de la psychologie, et s'identifiant avec lui dans l'Esprit absolu, qui se sait être Dieu. Dans les nombreuses sous-triades dont cette dernière triade se compose, on voit figurer puissances, facultés, races, sexes, individus, faits géographiques, historiques, etc. Attachons-nous à quelques *moments* principaux.

Quand la puissance de l'idée Humanité, issue de la vie cosmique, prépare sa planète en la révolutionnant à longues reprises ; quand elle se détermine en trois races, car il en faut trois qui forment trois moments : le *nègre*, le *mongol* et le *caucasique* ; quand l'individu en

général est donné comme terme synthétique d'une certaine thèse et d'une certaine antithèse, verrons-nous là une explication, une origine assignée de l'espèce humaine, ou le simple jeu d'une autre puissance plus connue, la spéculation métaphysique? Assurément, le philosophe n'est pas tenu de faire des révélations, et, si Hegel ne nous dit rien de ce qu'il ignore comme nous, nous n'avons pas le droit de nous plaindre; mais il n'est pas tenu non plus de prendre des noms pour des choses, et une classification artificielle des mots pour une histoire naturelle des faits.

Quand les trois races admises dans le système, et définies *a priori*, sont posées avec leurs qualités et aptitudes comme autant de faits primitifs et nécessaires, sans qu'il soit prouvé que leurs propriétés religieuses, morales, politiques, sont des données de la nature et non pas des données de l'habitude, succédant aux actes et aux épreuves diverses de leur vie anté-historique, accepterons-nous ce classement pour un principe, ou dirons-nous qu'il se fonde sur une supposition arbitraire? En réfléchissant à la nature morale de l'homme de toutes races, à l'origine et aux degrés de la perversion en une conscience quelconque, à l'enracinement et à la propagation du mal par la solidarité personnelle et sociale, nous reprocherons à la théorie, non seulement de s'affirmer gratuitement, mais de nier l'existence d'un cœur humain normal, de prendre pour la Loi la violation de la Loi, parce qu'elle est ancienne, et de diviniser en quelque sorte les vices invétérés et les crimes organisés, élevés au rang de moments du devenir de Dieu. Et en étudiant l'histoire de deux au moins des trois races que pose le système, nous reconnaîtrons à chacune d'elles, selon ses subdivisions et les temps, toutes sortes de caractères discordants, incompatibles avec le système. Des assertions qui ne semblaient d'abord que manquer de preuves sont devenues devant la critique historique des faussetés palpables.

Hegel commence par mettre l'Afrique et l'Amérique au ban de l'histoire, ce qui lui permet de substituer de vagues généralités à l'étude instructive de l'humanité la plus abaissée. Ce ne sont pas seulement les tribus dégradées qu'il exclut des données du développement qu'il cherche; ce sont aussi les tribus morales que nous savons aujourd'hui avoir précédé les empires dans tous les différents groupes des races qu'il appelle caucasique et mongole. Il prend donc pour son premier moment humanitaire, et pour l'*enfance du monde*, cet *Orient* dont le fameux esprit symbolique n'a jamais créé de symbole plus violent que celui de son nom chez nos historiens aprioristes. Orient signifie sommeil, ignorance, foi, obéissance, despotisme. Les races, les religions, les civilisations les plus diverses ne forment qu'une masse et n'ont qu'une définition, sans souci de leur temps ni

de leurs transformations. Sans doute, on admettra des variétés de religion, mais définies par des termes obscurs, ou sans précision. Il y aura une religion de fétichisme et de magie, où le bouddhisme se classera avec une légèreté incroyable; les croyances si développées de la Chine, du Thibet et du Japon, devront entrer dans cette basse catégorie. Il y aura une religion de l'Imagination, ce qui ne veut rien dire, et l'Inde (rattachée à la race mongole!) en sera gratifiée. Il y aura enfin une religion de la Lumière, moins *orientale* que les précédentes, et servant de transition à l'Occident grec. Là viendront s'identifier la Perse, l'Assyrie et l'Égypte, sans qu'on sache bien quelle place y occupe le monde sémitique. Le tout réuni et mis ainsi en triade sera le Naturalisme. Combien fausse, combien ridicule et profondément vide est une classification pareille, nous le verrons aux faits, nous à qui les faits ne sont pas indifférents.

Le second moment (ce fut peut-être le premier partout, mais il n'importe) est la *jeunesse du monde*, le moment du réveil et de la liberté. La Grèce en est la manifestation essentielle. Mais la liberté et la spiritualité y sont encore incomplètes. Je le crois bien! cependant la liberté m'y paraît plus réelle que dans telle partie du dernier moment où figure le moyen âge! Si le monde moderne à la fin doit atteindre la liberté vraiment universelle des membres de ses sociétés, c'est une question qui appartient à l'avenir, et le développement historique acquis et accompli ne la résout pas. Quoi qu'il en soit, les États et les religions du second moment de Hegel ne sortent nullement de ceux du premier, comme la théorie le voudrait, ils descendent de la commune origine et marquent une déchéance moindre en des points essentiels, expriment un effort énergique d'ascension vers le bien, sur des fondements moraux mieux conservés.

Je ne m'arrête pas au dogme du *Fatum*, attribué aux Grecs par un jugement banal et beaucoup trop sommaire, non plus qu'au culte de la *belle Individualité*, pour lequel on avoue qu'ils n'ont point eu de maîtres et point de rivaux, mais auquel on rend une justice trop désintéressée, quand soi-même on absorbe et les individus et le Beau dans l'Infini, par un retour à l'*Orient* et à ses symboles. Je ne me demande pas si ce sont des vues historiques instructives et sérieuses que celles qui donnent à l'art trois moments : le symbolique, le classique et le romantico-chrétien; ou trois moments à la religion : le Sublime chez les Juifs, le Beau chez les Grecs, le But ou l'Entendement chez les Romains, chargés de frayer le passage à cette Religion de l'Absolu qui, dépouillée de tous symboles, se reposera absorbée dans la philosophie hégélienne. Je ne cherche pas pourquoi le moment de l'histoire qui correspond à l'époque romaine, le moment du *Retour de la Subjectivité sur soi*, de la fondation de l'Église chré-

tienne et de la *vraie Liberté*, réalisable il est vrai par le seul *Germanisme*, pourquoi ce troisième moment n'est pas, pour l'honneur de la triade, le dernier, lorsqu'il eût été si aisé de se passer d'un autre. Il est permis de croire pourtant que l'Allemagne n'aurait pas obtenu d'un système élucubré dans une tête non allemande la faveur d'un quatrième moment pour elle toute seule, surtout quand la Révolution française, un phénomène celto-latin et même quelque peu grec en son plus ancien principe, est le dernier fait caractéristique de la série des événements modernes (1). Je laisse donc tout cet arrangement artificiel, et je reviens aux conclusions qui intéressent la moralité humaine.

Elles restent à l'état de principes aprioriques, puisque la tentative de les justifier par les faits n'est que la torture donnée aux faits, et que, d'ailleurs, la construction est en ruines, on en convient généralement. Il n'est ainsi prouvé ni que l'histoire empirique est un pur *produit de la Raison*, une *théodicée*, une *manifestation de l'Absolu*; ni que la loi constamment et régulièrement vérifiée des événements soit ce qu'est la loi morale et idéale, une marche vers la liberté; ni que la lutte des passions et des intérêts pour le présent (ajoutons et pour le passé) contre le progrès se termine en toute grande occurrence par une défaite. Il n'est pas prouvé et il n'est pas vrai que la mission du progrès soit confiée à la guerre, pour dissoudre sans relâche les États particuliers, jusqu'à ce que vienne l'État universel et rationnel; car la guerre prépare la guerre, la conquête sème la révolte, et les monarchies universelles sont toujours à recommencer : c'est ce que dit l'histoire, celle qui existe et non celle qui veut être *construite*. Il n'est pas prouvé et il est absurde de dire que la *monarchie* transforme le *despotisme*, l'*aristocratie* et la *démocratie*, en les *absorbant*, au point de donner plus à la liberté que ne font ces deux dernières formes de gouvernement. C'est que la *liberté vraie* de Hegel n'est pas la liberté, pas plus que sa philosophie, synthèse prétendue de l'art et de la religion, et fin dernière de l'Humanité identifiée avec Dieu dans la personne d'un philosophe, n'est la connaissance et la science, dans les conditions et limites et sous la direction raisonnable de l'esprit de l'homme.

Le matériel de ce grand système a peu duré et n'a guère pénétré ailleurs qu'en Allemagne; mais le formel, l'essentiel s'est propagé au loin et fortement enraciné. C'est lui qu'on retrouve dans les aprioris qui ont donné et conservent encore une certaine puissance logique à

(1) Je me sers, pour ce résumé, des leçons de Hegel sur la philosophie de l'histoire, rédigées et publiées par Gans, son disciple. J'y joins les bonnes analyses de M. Ott et de Willm.

l'école saint-simonienne, au milieu du désarroi des anciens principes. Les autres sources où puisa cette école manquaient de métaphysique et de système. Ainsi l'ouvrage admirable et aujourd'hui si mal compris de Condorcet, ses thèses prudentes et dubitatives en dépit de l'utopie fondamentale, ses probabilités sans fatalisme, sa critique franche du passé, dont il n'érigeait pas les traits de décadence en moments du Progrès, tout cela paraissait trop scientifique et à la fois trop révolutionnaire aux lecteurs affaissés du XIX^e siècle. Les livres de de Maistre étaient goûtés de plusieurs, en ce qu'ils enseignaient la force organisatrice d'une croyance; mais celle qu'ils invoquaient pour cet office semblait usée, et désormais incapable de supprimer la liberté, qui venait de manquer de la détruire. L'œuvre de ce brillant écrivain devait seulement rester comme un recueil de leçons sur la manière de rattacher fictivement la science et la société au *dogme*, et d'employer le *dogme* à l'institution de l'autorité, à l'étouffement de la conscience et à la domination sur les hommes. Enfin on ne découvrait point une philosophie arrêtée dans les vues désordonnées de Saint-Simon, dans son matérialisme, dans les plans historiques que sa fougue avait successivement esquissés pour offrir le sceptre social aux savants, ou aux industriels, ou aux prêtres d'un christianisme politique régénéré. Mais les infiltrations de la doctrine de Hegel en France suffirent pour introduire un complément de théorie désiré dans les idées ou aspirations laissées au monde par le XVIII^e siècle finissant, et reprises dans un tout autre esprit par la réaction antilibérale du XIX^e.

L'idéalisme, auquel cette doctrine devait sa signification la plus haute, s'effaça, comme peu conforme chez nous au génie du temps; mais le panthéisme, l'identité d'un Dieu, Esprit et Matière, avec l'ensemble des choses à l'état de développement, le progrès continu et fatal de l'humanité (sauf la détermination des moments, qui était à reprendre), la justification du passé, la définition du mal par le moindre bien, la réduction de la liberté au droit de *bien faire* en obéissant à la nécessité ou à l'autorité, la subordination forcée des faits historiques à la Loi, et de chaque individualité à son milieu, sont autant de points où l'école saint-simonienne reçut de Hegel un renfort ou des formules. La thèse de la domination normale dévolue aux *capacités* était bien, d'ailleurs, dans l'esprit du système et n'avait échappé au philosophe que parce que sa prétention, quoique mal justifiée, de construire les synthèses par l'analyse l'éloignait des pures utopies. Mais la construction logique de l'autorité réclame le commandement pour les plus habiles, au fond pour les plus forts, en une doctrine ignorante de la dignité humaine et de la Loi morale, et qui ne tient compte ni des droits de la conscience chez les gouvernés, ni des épreuves et des tentations dangereuses chez les gouvernants in-

vestis d'un pouvoir indépendant, ni de l'absence de tout critère positif du mérite parmi les hommes. Au surplus, ces oublis et ces erreurs ont leur naturelle raison d'être, dès que la conscience est désintéressée de la morale par l'opinion que ce qui se fait n'est à aucun moment autre, au fond, que ce qui doit être.

Le goût des triades et des arrangements symétriques de mots a aussi son origine dans Hegel beaucoup plus que dans Saint-Simon, nonobstant des trouvailles de celui-ci, telles que la division Science, Industrie, Art, et sa tendance marquée vers les classifications simples en tout genre. Mais Saint-Simon n'est pas coupable de cette méthode désastreuse des groupements, des rapprochements et des enchaînements de termes ternaires, au moyen de laquelle on substitue à tout ce que le vulgaire appelle définition et preuve une combinaison artificielle et souvent artificieuse de vocables, déterminés en apparence les uns par les autres, et pourtant assez vagues pour se plier à tous les besoins. Combien de chercheurs improvisés du *dogme définitif* se sont crus les Orphées de la religion et de la philosophie de l'avenir, parce qu'ils savaient jouer, sans avoir jamais rien appris, de cet instrument facile et agréable, et qu'ils ne se mettaient pas en peine des sons tout différents qu'ils lui entendaient rendre entre les mains de leurs émules ! L'inventeur Hegel en avait tiré de plus savantes mélodies, mais les murs cyclopéens du monument élevé par sa lyre étaient inaccessibles à la fantaisie française. Au contraire, il n'est rien de si léger et de si aimable, rien de si mobile et de si ouvert à tous que l'édification saint-simonienne. L'Amour, l'Intelligence et la Force, la Religion, la Science et l'Industrie, d'autres suites de termes associés trois à trois et commandant de nombreuses séries, se prêtent à des constructions variées où chacun trouve un logement de son goût.

Mais les idées vagues ne suffisaient pas pour la satisfaction de l'esprit, sur un point où se résume à vrai dire toute la philosophie avec toute la religion des saints-simoniens. Ils avaient à donner comme Hegel, et un peu autrement que lui, la formule de l'histoire et la loi du progrès. Là se porta surtout leur effort. La série artificielle à laquelle travaillèrent longtemps les plus savants d'entre eux est celle qui, groupant les lois, les mœurs et les États, sous les religions (vue trop simple, exagérée et qui renverse l'ordre naturel du rapport des idées religieuses aux idées morales), admet pour ces dernières une succession d'*époques organiques*, où elles enfantent les sociétés, les élèvent et les régissent, et d'*époques critiques*, durant lesquelles l'esprit émancipé les décompose, les détruit, et en même temps s'emploie à la préparation d'un organisme nouveau et meilleur. J'ignore si ce système a conservé beaucoup d'adhérents, mais la critique historique en

a ruiné la base, et il n'est plus permis de croire que l'humanité a commencé par les civilisations sacerdotales, ni que la liberté, dans la conscience, et, dans l'entendement, l'analyse ont été partout des produits de décomposition. L'histoire est d'accord avec la morale pour nous enseigner que l'organisation et l'obéissance, en dehors de la famille patriarcale, ne sont pas des phénomènes primitifs, mais que la liberté a créé les grands organismes sociaux en s'abdiquant, ainsi qu'elle les a détruits en se revendiquant, et qu'elle ne les a créés ni nécessairement ni toujours, ni toujours détruits quand elle s'est exercée sans contrainte extérieure. La Grèce d'un côté, la Chine de l'autre, sont ici des exemples suffisants, et que je développerai ailleurs. Je n'ajoute rien sur cette hypothèse *organiciste* qui place dans la société une autre force et d'autres perfections que celles dont les actes, les passions et la moralité des personnes sont les conditions antécédentes : comme si les progrès de la science, de l'art et de la religion même, et aussi les pertes et les déchéances ne remontaient pas, après tout, à l'initiative individuelle, et comme si des résultantes étaient des causes et non des effets.

La théorie des époques organiques et critiques avait à montrer sa fécondité en tirant du passé la prophétie, puis la construction de l'avenir. A cet effet, on considéra simplement la série de deux époques : polythéisme gréco-romain et christianisme, chacune suivie de son ère critique ; c'était la seule série connue, et la doctrine, pour se fonder, n'avait exigé rien de plus que la donnée de deux religions successives et successivement critiquées. On demanda donc, à la comparaison de ces deux religions, la révélation d'une loi propre à manifester le dogme futur, que déjà l'on possédait, cela va sans dire. On crut remarquer dans le *Dogme polythéiste* un principe souverain de sanctification de la *Matière*, et on n'eut point de peine à trouver la sanctification de l'*Esprit* dans le *Dogme monothéiste*. Grâce à la généralisation de certains faits et à l'élimination de certains autres, on démontra que tout, dans les sociétés de l'antiquité mises en bloc, avait procédé du prétendu dogme païen, et tout du dogme chrétien dans les sociétés chrétiennes. Comme d'ailleurs on se persuadait que les idées et les institutions de liberté et d'égalité, tant chez les anciens que chez les modernes, sont subversives en soi et bonnes seulement pour ébranler chaque vérité qui a *fait son temps*, il ne restait plus qu'à chercher en quoi les vieux dogmes, à la fois fautifs et relativement excellents, avaient dû finir, et devaient revivre en se transformant. On les *absorba* au sein d'un troisième, appelé à sanctifier à la fois l'*Esprit* et la *Matière* et à engendrer un *culte* qui donnât satisfaction égale à la *Pensée* et à la *Chair*; un gouvernement qui, réunissant la *Force* à l'*Intelligence* dans l'*Amour*, possédât tout pouvoir sur les corps

comme sur les âmes. Alors s'ouvrit la carrière à quiconque voulut formuler une institution de l'avenir en matérialisant, pour la compléter, chaque institution du moyen âge. On vit, dans cette espèce de logique, un raisonneur audacieux insinuer que la chevalerie et la confession auriculaire attendaient, pour triompher de la critique, l'introduction de l'élément charnel qui leur avait manqué. Mais la logique n'est pas tout, il faut encore du courage, et on en eut : le Prêtre des temps nouveaux s'offrit à l'adoration de l'humanité, réservant seulement une place près de lui à la Prêtresse encore à venir qui serait tentée de compléter en lui la *Loi vivante* (1).

Auprès de cet idéal de théocratie, la doctrine catholique pouvait passer pour démocratique. D'autres disciples de Saint-Simon y trouvèrent un abri, lorsque, plus fidèles à la pensée du *Nouveau christianisme* de leur maître, et conservant la tradition religieuse pour la développer en une religion politique appelée à faire suite au dogme du *salut individuel*, ils voulurent *organiser*, eux aussi, et n'aperçurent finalement aucun autre plan possible que celui où la Compagnie de Jésus et la Société des Jacobins seraient venues se donner la main. En général, les écoles qui ont obéi à la fascination des idées d'organisation, de hiérarchie, de synthèse universelle et de dogme social, en ont subi une autre à la longue, et c'est celle de ce dogme et de cette synthèse dont la savante élaboration, prolongée pendant tant de siècles,

(1) Je juge les doctrines, non les intentions ou les services. Sans cela j'aurais évité de rappeler les erreurs les plus énormes. Celles de Prosper Enfantin, presque tous ses coréligionnaires, les uns plus tôt, les autres plus tard, les ont désavouées. Mais il est utile de montrer comment le mysticisme saint-simonien, partant des mêmes principes, arrive aux mêmes fins que la métaphysique hégélienne : je veux dire à l'abaissement certain de l'humanité par sa divinisation prétendue, qui s'obtient, ici dans la personne du prêtre, et là dans celle du philosophe. Les intentions, j'y reviens, ont été bonnes toujours et le dévouement même n'a pas manqué. L'école est née d'un ardent désir de mettre fin au désordre social. Mais elle n'a pu qu'ajouter à l'anarchie des idées. Elle a découragé beaucoup d'hommes de la recherche personnelle et patiente du vrai, ainsi que de la revendication de la liberté. Elle a rendu responsable du mal social cette liberté dont l'absence le rend toujours pire et plus caché. Elle a semé sans le vouloir de dangereuses idées de communisme brutal; et surtout elle a, par son fatalisme, affaibli les notions déjà trop légères de la conscience et du mal moral, des seuls et éternels moyens de le vaincre. Que maintenant le saint-simonisme ait le mérite d'avoir voulu diriger l'action sociale vers l'*amélioration physique, intellectuelle et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*, c'est incontestable; qu'on le vante d'avoir énergiquement stimulé pour cela le sentiment public, il faut lui accorder cet honneur. La difficulté commence à l'application et en théorie même, sitôt qu'on cherche par quelles forces et par quels moyens le but doit se poursuivre. Le saint-simonisme a voulu résoudre le problème en supprimant la liberté, qu'il faut avant tout respecter et dont il faut se servir.

est, par sa logique et sa profondeur, en si parfait contraste avec les élucubrations pénibles et flottantes des théologiens de fantaisie. Nous voyons journellement de ces chercheurs, après s'être tourmentés longtemps dans une voie sans autre issue, faire amende honorable à la religion qu'ils se flattaient de remplacer en l'imitant, et même se courber sous sa hiérarchie et sa discipline; et nous en voyons de plus orgueilleux se mettre vaillamment à *découvrir* des dogmes, tels que l'Incarnation ou l'Eucharistie, et croire nous les révéler parce qu'ils arrivent eux-mêmes à les comprendre. Heureux encore si les hérésies, les vieilles nouveautés nécessairement mêlées à leurs compositions, n'ouvraient aucun de ces précipices de doctrine que l'orthodoxie évite ou dissimule mieux! Mais la métempsychose, les préexistences, la participation des êtres à une substance commune, le sacrifice des individus et l'évolution universelle sont de terribles sujets où la monstruosité se rencontre aisément dans la recherche de la profondeur.

Et que peut devenir la théorie du progrès, lorsqu'on espère trouver la vérité philosophique et religieuse chez les Druides, ou dans les rêveries d'Origène, un docteur que l'Occident, tant impie que dévot, a condamné quinze cents ans durant? ou lorsqu'on la cherche dans les doctrines confondues de tous les anciens révélateurs et poètes de l'Orient et de l'Occident, et que, pour cela, rompant avec toute critique, avec toute méthode, subordonnant à des imaginations personnelles tout ce qui est acquis au travail prolongé et associé de la raison, on refait à sa fantaisie l'histoire et les doctrines? ou lorsqu'on a pris enfin le parti de franchir l'intervalle entier du saint-simonisme au catholicisme, et contracté l'obligation de renfermer l'entier développement de l'humanité, avant et après le Christ, dans les limites de la révélation chrétienne? Parmi tous les disciples de Saint-Simon, ceux qui se résignèrent le mieux à ce point de vue, les soi-disant *Disciples de la Science nouvelle*, avaient commencé par distribuer le cours de l'histoire entre trois révélations progressives, séparées par des ères de dissolution. Deux des trois étaient entièrement imaginaires, ce qui facilitait les formules et permettait de tout rattacher à la préparation de la théocratie catholique. Au fond, et négligeant le lourd fatras d'une construction ridicule, la théorie se proposait seulement la justification de toutes les théocraties et la détermination *a priori* du mouvement historique, en tant qu'employé à préparer, annoncer ou établir, la morale du sacrifice, et à lui fournir des moyens de règne. Ces moyens étaient ceux de la raison d'État et de la souveraineté du but, et tels que les entendaient et les appliquaient Catherine de Médicis ou Robespierre, agents méconnus du christianisme. Au demeurant, cette fraction de l'école tendit à se confiner plus étroitement dans le dogme et la discipline catholiques. Le sen-

timent profond qu'elle avait de l'existence et des racines du mal dans l'humanité, sentiment qui la distinguait des branches rivales du saint-simonisme (et dont il faudrait lui tenir compte, si elle n'y avait joint la sanctification de ce mal même, quand il est employé à de bonnes fins), lui fit accepter le dogme du péché originel. Sa grossière ignorance de la loi morale rationnelle et de la liberté la réduisit à ne comprendre le péché, la cause et les remèdes du péché, que sous la forme mystique, avec les définitions scolastiques.

Pendant que ces écoles faisaient de si déplorables essais de philosophie de l'histoire, la grande majorité des esprits qui les suivaient de loin se contentaient, pour toute doctrine du progrès, d'une affirmation sentimentale, jointe au préjugé du fatalisme et de la justification relative du passé. Ils acceptaient bien un certain nombre de signes auxquels on pouvait connaître, d'après eux, que l'humanité avait constamment progressé : ainsi, la décadence de l'*exploitation de l'homme par l'homme*, et celle des institutions militaires; ainsi l'amélioration du sort de la femme. Je ne parle pas du progrès propre aux travaux scientifiques et à leurs applications, car nul ne conteste celui-là, quoique peu de nations en aient été les initiatrices, et que peu aient su l'imiter et le continuer, et malgré cette éclipse réelle et prolongée de la raison et de la liberté, pendant le moyen âge, qui aurait pu devenir définitive si tout l'occident de l'Europe avait subi la loi de l'Espagne, au XVI^e^ siècle, ou peut-être celle du *Grand Roi*, au XVII^e^. Mais la loi morale et politique de développement, à laquelle on se réduit par ces formules, offre une grande lacune : elle n'embrasse rien des religions et des philosophies. De plus, la série historique sujette à cette loi manque de premier terme, à moins d'hypothèses gratuites sur les origines; et les autres termes qu'on lui donne ne sont obtenus qu'en négligeant, à chaque moment, des peuples entiers, et aujourd'hui même les neuf dixièmes de l'humanité. D'ailleurs, dans ces étroites bornes, après tous les sacrifices faits à la construction de la série, la bonne foi peut se demander si l'exploitation de l'homme par l'homme, ou ce qu'on appelle ainsi, n'est pas un fait plus essentiel à nos grandes agglomérations, et mieux établi, qu'il ne le fut dans telles sociétés élémentaires de l'antiquité ; s'il est bien vrai que l'esprit et les institutions militaires soient affaiblies dans un siècle qui a vu les guerres de Bonaparte, ou chez une nation qui consacre à l'armée le tiers de ses revenus et une grande partie de sa jeunesse valide, tant volontaire qu'enlevée par une conscription forcée mais populaire (1); si, enfin, l'affaiblissement supposé dans

(1) Depuis que ces lignes sont écrites (1864), ce sont les nations entières qui sont sous les armes, et c'est presque la moitié de leurs revenus publics depuis un quart de siècle, qui a été employée aux *travaux de la guerre*.

l'opinion publique devrait passer pour un bien, purement et simplement, sans autre examen. En matière de moralité et de mœurs, il existe entre les faits et l'idéal un contraste plus criant dans le monde appelé chrétien que dans les cités antiques, ce qui est instructif de plus d'une manière. Après tout cela, les biens inconnus de l'antiquité, dont nous penserions être en possession de nos jours, il resterait à savoir si la conquête en est stable nécessairement, ou s'il n'est pas possible que le travail incessant de l'idée rétrograde et l'usage que nous ferons de notre liberté nous mènent à les perdre. Assurément, un régime théocratique les détruirait, quel qu'il fût, et par quelques apparentes innovations que prétendissent l'amender nos écoles de l'organisation sociale.

On voit que même cette définition du progrès historique, qui de prime abord ne semblait pas dénuée de vraisemblance, souffre d'assez grandes difficultés. Qu'est-ce donc, quand on pousse l'ambition jusqu'à coordonner la masse des faits de tous les genres, en tous temps et en tous lieux, dans des séries régulières et systématiques! On a beau vanter l'observation, au fond on la méprise, elle n'est que l'esclave torturé de la théorie. Dès qu'on se pose une autre question que celle, assez difficile déjà, de savoir où, quand, comment et sur quels sujets les différents peuples ont avancé ou reculé dans le bien et le vrai, et transmis leurs acquets ou pertes aux générations postérieures ; dès que l'on croit connaître une loi scientifique, c'est-à-dire fataliste de l'histoire, et, par conséquent, une fin des sociétés humaines (c'est même par la fin que commencent ordinairement ces sortes de connaissances), on est dans la situation d'un révélateur religieux qui, ne se flattant plus suffisamment d'annoncer d'inspiration la vérité et l'avenir, exposerait à ses auditeurs la nécessité où ils se trouvent, eux et lui, de croire et d'exécuter ce qui, par la vertu des précédents, indubitablement *sera*. L'imagination philosophique et religieuse cherche dans l'observation externe les éléments d'une confiance qu'elle n'a plus en elle-même; l'histoire devient pour elle un dieu inspirateur ; mais l'illusion, pour changer d'objet, ne change pas de nature, car le nouveau dieu n'est pas plus objectif que ne l'étaient les anciens aux yeux de ceux à qui manquait la foi, et il n'inspire que ce qu'on veut croire.

D'après cela, le vrai but qu'on se propose, et pour lequel l'histoire n'est qu'une autorité invoquée pour ainsi dire *ex machina*, c'est d'*organiser* une société et une religion conformes à l'idéal qu'on s'est fait. Et de même que le passé est enchaîné et mutilé par un système de théorie, de même il faudra que l'avenir subisse de gré ou de force un système de pratique. La religion dite *positiviste* a manifesté fidè-

lement cette loi, commune à toutes les doctrines analogues. Ce ne semblait à l'origine qu'une théorie relativement modeste, obtenue par le dépouillement que Auguste Comte avait fait des vues confuses de Saint-Simon, son maître. Ce dernier trouvait même à y reprendre l'absence d'une *partie sentimentale et religieuse*, et la subordination des généralités à la méthode d'observation et d'analyse (1). Mais le germe de la théocratie y était déposé, comme il l'est dans toute doctrine étroite et fataliste de l'histoire et de ses fins. Ce germe s'est développé. Et quand je dis théocratie, je n'ignore pas que Comte a insisté fortement, et par des raisons excellentes et bien déduites, sur la nécessité de séparer les *pouvoirs spirituel* et *temporel*. Mais il n'est pas moins vrai qu'il a admis un pouvoir spirituel, prépondérant de sa nature. En assurant que ce pouvoir n'userait jamais de contrainte, il n'a pu sans doute nous offrir ni des principes plus enchanteurs, ni de plus solides garanties que ne l'entendit jadis une religion *d'esprit et de charité*, d'où l'Inquisition est née ; et en croyant que la soumission volontaire des esprits à la vérité définitivement acquise rendrait superflu tout emploi de la violence, il a seulement montré dans quelle illusion il s'entretenait touchant la certitude, la science, la foi, l'autorité morale, la conviction individuelle et les prétendus aboutissants de l'histoire. Ce qu'il faudrait considérer, c'est ce qu'il a accordé de droits à la personne. Or il n'a reconnu de droits en tout, que le *droit* de chacun de *faire son devoir*. L'homme lui-même, indépendamment de la société *à laquelle il doit tout*, ne lui a paru qu'une *abstraction*. Toute son organisation sociale consiste en un système de patronage exercé par des supérieurs temporels sur des travailleurs à leurs ordres, et sous la pression morale d'un sacerdoce de savants et de professeurs. A cet effet, la science, toutes les sciences, en ce qu'elles ont d'utile, sont supposées conduites au degré de certitude des mathématiques appliquées, et l'esprit humain est débarrassé à jamais de tout ce qu'il pourrait être tenté de penser et de croire en dehors de l'observation doctrinée, disons mieux, de la doctrine appuyée fictivement sur l'observation.

Cet état de choses constituera l'*ère positiviste*, ou le troisième et dernier terme de la série historique. Le premier terme fut l'état *théologique*, le second l'état *métaphysique*. Examinons jusqu'à quel point ils existèrent distinctement et peuvent servir à préjuger la venue de l'autre. La théologie, dans l'acceptation la plus large, se trouve partout où sont l'hypothèse et la croyance d'un ou de plusieurs êtres dépassant l'homme en étendue et en puissance, et desquels dépen-

(1) *Catéchisme des industriels*, 3e cahier : *Système de politique positive*, par Auguste Comte, élève de Henri Saint-Simon, 1824 : note préliminaire de Saint-Simon.

dent plus ou moins ses destinées. En ce sens, la théologie est universelle, naturelle, et ne semble ni particulière à une époque ni prête à disparaître. Le panthéisme en est une forme, l'humanisme aussi; et Comte ne l'a pas évitée, lui dont la religion, premièrement sans Dieu, conclut cependant à l'adoration du Grand-Être Humanité et de quelques autres, comme la Terre, l'Espace, et, secondairement, le Soleil, etc. Si ce n'étaient pas là de véritables êtres et de véritables dieux (mais Comte leur prête le sentiment et l'activité, sinon l'intelligence), ce seraient pour le moins des concepts, et d'autant plus réels qu'il refuse l'existence propre et permanente aux individus qui pensent. Ainsi l'*ère théologique* ou l'*ère métaphysique,* ici l'on peut choisir, se continuent par l'*incorporation du fétichisme à la positivité,* et la prétendue série du développement humain en trois termes demeure sans application ni valeur pour son inventeur.

Dans une acception plus étroite de la théologie, les dieux ont les attributs complets de la personne, et leur volonté explique tout ou partie de l'origine et de la conduite des choses et des événements. Il est incontestable, mais il n'est point nouveau d'observer que les hommes ont donné d'autant plus de place aux volontés divines que l'expérience et l'étude leur avaient enseigné moins des lois invariables de la nature. Encore faut-il bien reconnaître que la théologie a des spéculations qui lui permettent d'étendre considérablement, ou même absolument, l'idée de Dieu et de la liberté divine, tout en assurant la constance des phénomènes naturels et renonçant à faire intervenir un Dieu directement à chaque accident. Ces spéculations appartiennent même à de grandes époques de civilisation et de science, chez les modernes comme chez les anciens; elles se perpétuent, et elles prouvent que l'esprit théologique se transforme et se développe, plutôt qu'il ne décroît dans la suite de l'histoire. La question élevée contre la théologie est donc philosophique, critique, et non point historique. Il faudrait démontrer qu'il ne peut exister d'êtres supérieurs à l'homme et capables d'exercer une influence sur ses déterminations, dans les limites encore très larges où ne pénètre pas l'expérience: démontrer que nul fait de volonté n'a pris part à l'établissement des choses avant l'homme; démontrer que l'homme lui-même n'est pas appelé à une vie permanente, c'est-à-dire divine. Or cette preuve n'est point faite, que je sache. Jusque-là la théologie conservera le droit d'imposer son existence à l'histoire, en dépit de tous les systèmes : je dis à l'histoire de l'esprit qui spécule et croit; je ne dis pas à la science, dont le domaine est plus étroit.

Venons à l'*ère métaphysique*. Elle a une place historiquement indéterminée, aussi bien que la précédente. Il n'est pas vrai qu'on puisse assigner un passage quelconque de l'esprit théologique, pro-

nant la volonté pour cause des phénomènes, à l'esprit métaphysique, donnant réalité aux idées abstraites et générales. Nous verrons que ce dernier esprit, excessivement développé chez les races aryennes, explique en grande partie leurs plus anciennes mythologies et se trouve à leur berceau. Mais peut-être la métaphysique a-t-elle commencé à remplacer la théologie, lorsque les penseurs ont renoncé à personnifier les concepts physiques et moraux, à l'aide desquels ils construisaient le monde? Nullement; car alors l'école platonicienne n'aurait pas travaillé à l'édification d'un Verbe créateur, chargé de rendre la personnalité aux Idées, pendant que l'aristotélisme suivait une marche inverse et subordonnait l'universel à l'individuel; et les deux doctrines ne nous seraient pas parvenues toujours vivantes, après avoir rempli le moyen âge de leurs luttes. La métaphysique n'a donc pas caractérisé une ère opposable à celle de la théologie : l'histoire entière des religions et des philosophies est inscrite en faux contre cette distinction apriorique. Tout ce qu'il y a de vrai, c'est que des philosophes et des physiciens qui *entifiaient* des universaux pour l'explication des phénomènes, et qui n'osaient pourtant pas les *personnifier*, se mettaient dans l'embarras, et que le philosophe oscillait entre le réalisme idéaliste et le réalisme matérialiste; mais cette situation de l'esprit, dont les exemples abondent encore autour de nous, ne suffit pas pour constituer une époque, lorsque la théologie, toujours subsistante, et la méthode nominaliste ou phénoméniste, qui n'exclut point la théologie, ouvrent des issues à ceux qui veulent s'affranchir des entités. Il est curieux que Comte, arrivé à la fin de sa carrière et s'enivrant de l'Idée qu'avait méconnue sa jeunesse, ait démenti lui-même la série des *trois états* en intronisant religieusement l'universel Humanité, accompagné de quelques autres universaux, et revenant ainsi à l'état métaphysique et même théologique.

Une dernière question est celle de savoir si le passage de la métaphysique à la positivité est plus réel que le passage de la théologie à la métaphysique. Ici je remarquerai que le sens du mot *positif*, tel que je l'emploie, ne doit pas être pris en négation de tout possible et de tout croyable, vastes domaines situés entre le démontré et l'absurde; et, de plus, qu'une ère de la positivité, pour être désirable, probable, commencée, dans la sphère qui convient, n'est pas imposée nécessairement à l'esprit humain, toujours libre de s'égarer. Mais, après ces réserves, je conviendrai que la marche de l'esprit dans les différentes sciences a été conforme à l'observation de Comte. Est-ce donc là une découverte? N'est-ce pas plutôt le simple énoncé de la méthode même des sciences mathématiques et des sciences expérimentales, aperçue dans l'antiquité, perfectionnée aux XVI^e et XVII^e siècles et de mieux en mieux formulée de nos jours? La formule de Comte

n'est pas bonne; car il introduit la négation arbitraire, sous prétexte de positivité. Et sa série historique disparaît en se réduisant effectivement à deux termes, qui ne sont pas même élucidés pour lui, et dont il en fausse l'opposition.

Il n'a pas été plus heureux en philosophie de l'histoire, quand il a tenté de construire une série des religions. Le fétichisme étant pris pour premier terme avec l'anthropophagie, il y avait à prouver que toutes les races humaines ont commencé si bas. La question générale est ici philosophique et morale, faute de documents; mais où Comte l'a-t-il sérieusement traitée? A l'égard de certaines races, elle est devenue matière d'induction historique, et ce n'a pas été, tant s'en faut, pour conclure à l'universalité primitive du fétichisme. Comte a ignoré cela, et son préjugé lui a servi hardiment de principe. Ensuite, il a posé la théocratie, sans hésiter, comme l'initiatrice de toute civilisation : autre préjugé, longtemps banal, aujourd'hui discrédité. Après le fétichisme, il a fait venir le polythéisme. Ce nouvel apriori aurait exigé qu'il démontrât que nulle famille humaine, en fait, n'est entrée dans la théologie par le monothéisme, mais les études qu'il eût dû entreprendre dans ce dessein, et qui auraient pu le rendre moins affirmatif, lui étaient étrangères. Une vérité à sa portée, ce semble, lui a échappé : je veux parler de la loi visible de balancement et de succession mutuelle du monothéisme et du polythéisme. Si le monothéisme naît et se développe dans le polythéisme, même très anciennement, bien avant les philosophes, sous l'influence de l'esprit d'unité, de concentration et de gouvernement; si le panthéisme s'y implante aussi, dont Comte ne voit pas l'importance, car il ne le classe point; en échange, le même monothéisme, soit primitif, s'il l'a été, chez certains Sémites par exemple, soit de seconde formation, pour ainsi dire, comme dans les sectes philosophiques et religieuses de la Grèce, est un sol de doctrine où naissent et se développent tôt ou tard le panthéisme et le polythéisme : celui-là pour expliquer le rapport des phénomènes et des individus à la puissance unique, celui-ci pour faire droit aux principes de variété et de personnalité dans l'univers. Les doctrines lentement élaborées du Verbe et du Médiateur, celle des Anges, des Héros ou Esprits intermédiaires et des Saints, répondent à ce second mouvement, inverse du premier. C'est à la fois une loi de l'esprit et une loi empirique de l'histoire, intéressante au premier chef, devant laquelle disparaissent la série fictive de Comte et ses classifications de mots. Lui-même a obéi à cette loi, lui qui, parti de l'unité, bien que matérielle (on le prouverait aisément), a effectué son évolution religieuse vers le polythéisme.

Revenons de l'histoire à la morale. Le saint-simonisme ignorait à la fois le droit et le devoir et ne voulait connaître que le rapport

des faits aux temps et aux milieux, rapport donné toujours par l'événement, puis apprécié par le *sentiment* actuel. Comte a restitué le devoir, non point il est vrai sur un fondement rationnel qui eût en même temps assuré le droit, mais de manière à réduire toute la morale au principe du dévouement mutuel, en apparence, et au fond à celui de l'obéissance et de la sujétion. C'est l'effet d'un parti pris rappelant la sagesse mandarine, et la dépassant sous l'influence d'une forte inspiration chrétienne. La société que Comte a cru déduire de sa série historique est à très peu près la société idéale des Chinois. Mais son principe de l'*altruisme* est le sacrifice chrétien plutôt que que la bienveillance confucienne. Ce principe, propre au christianisme, en Occident du moins, il n'en pouvait méconnaître la source. Le prolongement de la série historique au delà du moyen âge jusqu'à nous était loin de lui en offrir la vérification, mais il regardait les trois siècles de progrès des idées et des institutions de liberté en Europe comme un phénomène subversif en soi, quoique relativement utile. D'un autre côté, se rattacher directement et exclusivement au christianisme était un parti qui ne lui convenait point. Que faire donc? Il ne lui restait plus qu'à composer lui-même de toutes pièces une *synthèse subjective*, et c'est ainsi que l'homme de la *physique sociale* et de l'histoire mise en série devint un moraliste et psychologue aprioriste, plus étroit, plus personnel qu'il n'en fût jamais.

Entre les analyses faites qui auraient pu le guider, Comte fixa son choix sur la grossière nomenclature des phrénologistes, pour opérer plus librement tout en conservant un semblant de science et de physiologie. Sur cette base, d'ailleurs peu respectée de lui-même, il dressa un tableau de *dix-huit facultés élémentaires irréductibles* rapportées à autant de prétendus organes cérébraux. On y louerait pourtant la division ternaire de l'*âme* : *affective*, *active*, *intellective*, si les deux premières classes n'y étaient réunies sous le nom de *cœur*. Ce groupement sert à supprimer la volonté libre, et Comte a même jugé bon d'incorporer dans les *sentiments* le *désir*, les *penchants*, que Gall en avait distingués. Ainsi point de volonté, point d'activité, si ce n'est comme moments d'énergie d'une fonction organique de l'intelligence, mais sans les concepts, sans les catégories propres à coordonner les impressions physiques et les idées. Le *caractère*, avec *trois vertus* qui servent à le définir, mais inexplicable en sa formation, faute de loi morale; les instincts et les passions, simplement ramenés à la dualité de l'*égoïsme* et de l'*altruisme*: tel est le bizarre mélange de psychologie arbitraire, de matérialisme ingénu et de sentimentalité que Comte a nommé son *tableau cérébral*, et dont l'objet unique est visiblement de fournir une base à son organisation sociale et sacerdotale.

Les écoles issues de Saint-Simon furent, on le voit, fidèles jusqu'à la fin à la pensée du maître qui avait usé sa vie à chercher, comme une pierre philosophale, un art de conduire les hommes et de les rendre heureux. Il y fallait une science définitive, organisée (Saint-Simon la rêva quelque temps secrète, à la manière des vieux sanctuaires), science réelle ou feinte, de laquelle cet art et la société disciplinée fussent des corollaires. Il y fallait une histoire construite, afin que la prévision des futurs nécessaires de la série suppléât le pouvoir des traditions éteintes ou estimées telles. Et il y fallait la négation de la liberté morale et des principes du droit, pour lier solidement l'individu, sujet social, au divin organisme dont on l'envelopperait, et l'obliger d'accepter ce qui est et ce qui se fait comme le plus grand bien possible en toutes choses. Toutes ces conditions auraient été merveilleusement remplies par l'un quelconque des systèmes aptes à transformer en une religion prétendue une prétendue science et une prétendue histoire, si les énergies humaines se pliaient au gré des combinaisons de cette espèce.

La doctrine morale et sociale de Ch. Fourier diffère profondément de celles des écoles saint-simoniennes, comme je l'ai dit en traitant du problème du mal (*Troisième essai*, § X). Toutefois il faut convenir que la similitude du but y conduit, malgré la diversité des moyens, à une même et capitale erreur. La répudiation de la morale rationnelle rapproche deux systèmes qui tiendraient sans cela les antipodes. Bien plus, le rapprochement quand on y regarde de très près, remonte à l'origine de l'une et de l'autre spéculations. On sait que Saint-Simon proposa aux savants de son temps le problème de déduire de la seule loi de la gravitation newtonienne, mathématique, physique, un système complet des lois et des faits de tout genre, physiologiques, historiques, moraux, sociaux, individuels : si bien que des traces de cette idée, qui véritablement surpasse l'imagination dans l'ordre de l'absurde, se retrouvent encore au commencement de la *Philosophie positive* de Comte. Or la loi de l'attraction, à la même époque, exerça sur la pensée de Fourier une pression considérable et devint le mobile de tous ses rêves. Il semble que les travaux de Laplace, en coordonnant avec un succès définitif les phénomènes astronomiques, aient causé par leur éclat une sorte d'hallucination aux esprits mal initiés, et leur aient inoculé la fièvre de l'explication universelle.

Fourier ne commit pas du moins la méprise de Saint-Simon. Il comprit que l'attraction morale, passionnelle, n'était pas du même genre que l'attraction physique, et devait s'étudier dans les phénomènes de l'âme humaine, et non dans ceux des molécules gravitantes.

Mais enfin il crut découvrir une loi générale échappée à Newton et analogue à celle de Newton. Cette loi devait par sa nature gouverner un ordre moral infaillible et salutaire, à l'instar de l'ordre matériel que la gravitation gouverne. Elle ne régnait pas pourtant, et c'était le désordre que l'observation constatait. Pourquoi cette anomalie? Fourier pensa que le système normal des phénomènes moraux et sociaux voulu de Dieu, et que l'attraction avait charge de produire, ne devait se réaliser que par la reconnaissance même de la loi et par l'abandon de l'âme à ses impulsions spontanées. Il s'expliqua le fait de la présente désharmonie par l'existence de périodes, les unes harmoniques, les autres non (ces dernières plus courtes), dans la marche des destinées, et le retard de l'harmonie dont l'heure est pourtant venue, par la résistance que la liberté de l'homme oppose à la manifestation de la loi. Mais il est aisé de voir que la force au service de la liberté, et qui fait obstacle à l'attraction passionnelle, n'est autre que la raison morale avec l'idée du devoir. Fourier rendit donc les philosophes et les moralistes responsables entre tous de la prolongation du désordre et de la désobéissance à la voix de Dieu. A peine lui arriva-t-il de concéder à la réflexion, et à l'usage des notions éthiques, une utilité relative, pendant que rien n'est à sa place dans le monde et que le milieu où chaque individu doit se mouvoir sous l'attraction pure n'est pas organisé; mais, ce dernier une fois obtenu, il ne douta pas que l'entier abandon ne dût remplacer toutes les règles morales. Or les principes et les règles sont précisément, dès maintenant, les phénomènes rebelles à une organisatien dont le jeu est fondé sur l'abandon même.

Ainsi, d'une part, ce système admet le libre arbitre et l'invoque; de l'autre, en lui promettant un plein épanouissement, il l'invite à se fondre dans l'attrait, et lui laisse tout au plus le caprice pour matière. Il rejette l'idée rationnelle du bien et réclame la démission de la conscience, au moins à dater de l'établissement de l'harmonie. Ce n'est pas qu'il *absorbe* la liberté et la moralité dans une doctrine de justification historique universelle, ou par des préceptes de soumission à des supérieurs spirituels; mais il tend à les *éteindre* à la manière des sectes mystiques. La *passion*, don de Dieu pour notre salut temporel, vient au lieu du *pur amour* de l'ordre spirituel. Le milieu social, une fois organisé conformément aux combinaisons mathématiques préétablies par Dieu, et que Fourier a découvertes, est appelé à tenir lieu de sagesse à chacun.

La question étant de déterminer les conditions de la société apriorique, au sein de laquelle le libre essor des passions doit inévitablement produire l'harmonie, Fourier se proposa de construire des groupes (et séries de groupes) de passions, des groupes et (séries de

groupes) de travaux et de fonctions. L'adaptation des premières aux secondes séries, en telle manière que chaque goût individuel et variable se trouvât satisfait constamment, et chaque travail utile à tous accompli sans contrainte, devait résulter du fait général de la préordination divine. Il suffisait donc d'analyser les données psychiques, et, quand on connaîtrait le nombre de ces données distinctes, qui, selon l'hypothèse, sont réparties en égales proportions chez tous les peuples, il ne resterait plus qu'à réunir le nombre correspondant des sujets qui en sont les porteurs, et d'instituer en leurs personnes une *association domestique agricole*, sur un terrain convenable. L'exemple, l'émulation et la liberté feraient le reste de proche en proche sur toute la surface de la planète qui, elle-même, ou posséderait déjà ou recevrait bientôt de Dieu les prédispositions matérielles et économiques voulues pour le service de ses habitants.

L'analyse tentée à cet effet est une composition tout artificielle et qui s'inspire visiblement du système préconçu. L'inventeur avait à nommer et à classer les passions, ou plutôt les principes d'action, n'imaginant de passions que de cette dernière espèce, et n'imaginant pas de principes d'action qui ne fussent en même temps des passions. Il commença par enregistrer *cinq appétits des sens* (ou *passions matérielles*) qu'il crut trouver ainsi tout classés, mais qui n'offrent pas les caractères de passions proprement dites, tout en renfermant des modes de recherche du plaisir. Il admit ensuite quatre *passions spirituelles* et *affectives* : *ambition*, *amitié*, *amour*, *familisme*, qui lui fournissaient les moyens de constituer des groupes sociaux. Il laissa de côté les passions de la nomenclature commune : désir et aversion, espérance et crainte, etc., et ne voulut pas voir que la passion, d'une manière générale, est aussi capable de troubler ou détruire que de former ou conserver les rapports des hommes. Il la considéra exclusivement comme agent d'association et d'organisation, et cela si bien, qu'il classa, c'est-à-dire justifia les goûts bizarres, excentriques, monstrueux même, et les vices qui rentrent selon la nature dans les catégories qu'il admettait, et ne tint compte ni des mobiles moraux et rationnels opposés à ces vices, ni de leur intervention nécessaire pour la conservation de l'ordre domestique, économique ou social. Il en fut quitte pour assurer que les prétendus vices seraient très utiles en harmonie, au lieu que leurs effets nuisibles actuels sont des produits morbides de l'état inharmonique et destinés à disparaître avec lui ou à peu près. La vaste lacune ainsi laissée dans le système passionnel fut comblée par trois nouvelles passions, dites *distributives* ou *mécanisantes*, qui complétèrent le nombre douze. J'omets l'*unitéisme*, une treizième qui est l'harmonie même et le but commun de toutes les autres. Le rôle des trois dernières est de lier les *ressorts sensuels* aux

ressorts affectueux, et de présider au mouvement de composition et de décomposition des groupes, en les *intriguant*, *alternant* et *exaltant* dans tous les travaux et toutes les relations humaines. Fourier, pour poser les bases de cet ordre social dans son tableau des passions, y fait entrer les *besoins* d'intrigue et de changement et l'ardeur qui naît de l'union des plaisirs (cabaliste, papillonne, composite).

Si cette classification de fantaisie, destinée à représenter une organisation spontanée, bannit les éléments de la Loi morale, qui sont ceux de la liberté sérieuse, au moins est-ce par l'hypothèse d'une sorte de sanctification naturelle de l'homme, et sans rien demander à l'autorité, sans vouloir en imposer aux esprits et aux mœurs par un sacerdoce de *capacités*, sans fausser la science et l'histoire avec une outrecuidante synthèse universelle. Les tableaux anticipés de l'harmonie, la description des groupes, travaux, amusements et manœuvres de cet état social et de la libre éducation donnée dans la *phalange*, l'arrangement des travaux en séries, partie abstruse du système, les *analogies*, multipliées pour lier l'ordre social et l'histoire naturelle à la cosmogonie, tout cela n'est que jeux innocents dont s'indignent à tort des gens qui ont de bien autres visées et des doctrines plus menaçantes, et qui pourraient recevoir du prophète illettré des leçons de libéralisme, sans perdre en l'écoutant la bonne méthode et la vraie science, qu'ils ne connaissent pas plus que lui.

Il en est de la théorie de l'histoire, chez Fourier, comme de l'organisation sociale. Tout en supposant un développement prédéterminé, lié dans ce qu'il a de général aux destinées cosmiques et humaines, cette théorie n'en appelle qu'à la spontanéité. Les goûts théocratiques lui sont étrangers. Réduite à ses parties discutables, en dehors de la construction fantastique de trente-deux périodes, presque toutes futures, et entremêlées d'actes créateurs divins, elle s'en tient à observer des faits et des caractères sociaux réels, et n'a point de ces savantes fictions d'époques idéales, auxquelles nous ont habitués d'autres doctrines. On n'y voit pas bien, il est vrai, comment la *sauvagerie*, le *patriarcat*, la *barbarie*, la *civilisation* se succèdent et forment pour l'humanité une loi, une série; mais enfin ce sont bien là des états de société, sinon des *phases* incontestables. Quant au problème du commencement, Fourier ne s'arrête pas à la vie sauvage : il admet un état primitif édénique, et montre en cela plus d'élévation et de sens moral que ne l'a fait souvent la plus prétentieuse philosophie de l'histoire. Et quant au problème de l'avenir, si nous voulions nous contenter de la prochaine période ou état social de *garantisme* et écarter le rêve de l'*harmonie*, il faudrait convenir que la marche et les tendances de la civilisation ont été mieux et plus libéralement comprises là que dans tout autre système.

J'irai jusqu'au bout dans la justice rendue. L'indifférence de l'école de Fourier (du moins à l'origine et au fond) pour les efforts et les résultats purement politiques, sa confiance dans l'initiative individuelle, son respect de la liberté et de la propriété, ses vives espérances touchant la constitution d'une société, d'abord partielle et entièrement libre, exempte des principaux vices régnants du monde, et les dispositions religieuses encore que vagues ou aberrantes de beaucoup de ses membres, sont des qualités qui la rendaient éminemment propre à des essais d'association économique et morale sur des bases inconnues du passé. Or, c'est bien ainsi, et non par voie de législation et de gouvernement, c'est de la pratique et des mœurs mêmes que peuvent attendre une grave réforme de la pratique et des mœurs, ensuite des lois et des pouvoirs, ceux qui répugnent aux conditions sociales présentes. Le procédé est difficile, mais seul légitime dès qu'il s'agit d'innover dans une forte mesure, et de se soustraire à la solidarité du mal ambiant. Il est sans danger, car les fondateurs, bien loin d'attenter aux droits communs et de vouloir modeler le monde selon leurs vues, en s'emparant de l'autorité, ont, au contraire, besoin que leur propre liberté soit respectée. Reste seulement à s'assurer des conditions de réussite, et il en est une sans laquelle une société petite ou grande ne saurait durer vingt-quatre heures : c'est l'acceptation formelle de la raison et du devoir.

En résumé, l'école phalanstérienne a partagé l'erreur commune aux doctrines de développement nécessaire et d'organisation apriorique : en cela, son originalité n'est pas descendue jusqu'à la racine. Mais, d'une part, son rêve paradisiaque, objet de durs reproches et de moqueries, a pourtant innocenté, je ne dis pas justifié, chez elle, un grand nombre d'excentricités et l'abandon de la loi du devoir : c'est le privilège du mysticisme. D'une autre part, sa méconnaissance de la morale est rachetée dans la pratique, et aurait pu se corriger même dans la théorie, grâce à la thèse de la liberté, si formellement admise par Fourier. Il eût peut-être suffi que l'inventeur du phalanstère eût trouvé plus de secours dans la philosophie de son temps et de son pays, pour qu'il sût voir dans la raison et la morale autre chose que des préceptes abstraits ou des règles d'utilité qui ne semblent pas être les réels mobiles d'action des hommes, et qu'il eût appris de Kant la valeur sociale de la justice, l'un des deux grands attributs de la divinité dans son propre système, plutôt que de Diderot l'empire légitime de la passion.

CHAPITRE XI

Étude comparative des vues de Kant, H. Spencer et Schopenhauer, sur l'histoire générale.

Les critiques contenues dans les pages précédentes portent sur des doctrines qui ne doivent plus paraître bien vivantes et ont cessé en grande partie de préoccuper les esprits. Les Allemands Hegel, Fichte et Schelling ne sont presque plus étudiés ; les Français Saint-Simon, Fourier, Comte commencent à être oubliés ; les livres et les journaux, quand l'occasion le veut, parlent de leurs systèmes, sommairement et inexactement. Cependant je conserve, dans la deuxième édition de cette introduction à la *Philosophie analytique de l'histoire*, les analyses qui concernent ces philosophes, parce que le fond d'idées, sur lequel vit notre public pensant en matière de philosophie de l'histoire, ne laisse pas d'avoir sa source dans l'hégélianisme, dans le saint-simonisme, dans le positivisme qui en est une branche. H. Spencer, dont je parlerai tout à l'heure, pour qui la théorie du progrès de l'humanité est un simple cas particulier du système de l'évolution universelle, n'a gagné des penseurs français à son utopie d'avenir de l'humanité que séparée des autres parties de sa vaste construction et élevée sur le terrain commun de nos écoles humanitaires, comme cela se voit chez le poète-philosophe Guyau, par exemple.

Je ne mentionne pas dans cette introduction Turgot et Condorcet, grands initiateurs de la croyance au progrès dans l'histoire, à la fin du XVIIIe siècle, parce que leurs théories, qui n'ont eu beaucoup de force de pénétration que grâce aux écoles de notre siècle, sont entraînées dans l'oubli où tombent ces dernières et n'ont pas reçu elles-mêmes de leurs auteurs ou assez de développements ou une consistance philosophique suffisante pour s'imposer à titre supérieur à l'examen (1).

(1) Voyez cependant, pour les idées de Turgot, qui n'ont passé que défigurées dans le positivisme, les articles de la *Critique philosophique*, t. XVIII, p. 385, et, sur l'*Esquisse* de Condorcet, les articles du même recueil, t. XIX, pp. 117, 145, 340.

Au contraire, la doctrine du progrès de Kant, quoique moins connue que citée (1), est toujours vivante par le droit du génie et se prête à des remarques qui atteignent le fond de la question. Il entre dans mon sujet d'en placer ici la critique. Après avoir examiné plus haut les *Conjectures sur le commencement de l'histoire du genre humain*, je passerai donc à un autre opuscule qui lui fait réellement suite, quoique la publication (en 1784) en ait été de deux ans antérieure, et qui a pour titre : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique.* Je me servirai d'une traduction due à Gustave d'Eichthal et que Littré a publiée dans son livre : *Auguste Comte et la philosophie positive.*

L'ouvrage est formé d'une suite systématique de *neuf propositions* précédées d'une brève exposition du but de l'auteur. Le désordre apparent des choses humaines et des suites que nous en offre l'histoire n'empêche peut-être pas, dit-il, qu'elles n'obéissent en leur marche à une loi cachée, et le libre arbitre des individus n'y ferait pas obstacle, parce que son jeu, confus et déréglé quand on observe les individus, pourrait, étant considéré en grand, au sein de l'espèce, manifester un développement graduel de certaines dispositions originelles. Le lecteur, qui n'ignore pas l'opinion de Kant, déterministe en ce qui concerne l'ordre phénoménal, peut trouver de l'équivoque dans ce qu'il dit, que les actions humaines « sont déterminées, comme tout autre phénomène naturel, par les lois générales de la nature » ; mais une loi du progrès ne laisserait pas d'être parfaitement conciliable avec la réelle liberté des personnes (2). Il ne reste qu'à savoir si la loi, si le plan apparaît, de ces choses faites séparément sans règle et dont la marche est « absurde ». Kant ne le voit point : il laisse, c'est lui qui le dit, « à la nature le soin de produire un homme capable de concevoir de la sorte l'enchaînement des faits historiques; il cherche seulement « un fil qui mène à une telle histoire », c'est-à-dire, comme la suite de ses idées le montre, les conditions sous lesquelles l'existence d'un tel plan est concevable pour le philosophe.

Peu de personnes aujourd'hui seraient disposées à admettre que la *nature* ait produit en Auguste Comte (ainsi que Littré le dit à propos de ce dernier passage de Kant), soit en tout autre arrangeur de séries historiques, le Képler et le Newton capables de nous révéler des orbites régulières et l'unité de loi dans les trajectoires diverses et désordonnées de l'histoire des peuples. Kant a fait preuve d'une incomparable supériorité sur tous les autres théoriciens du progrès, quand il

(1) Ni Tissot ni Barni n'ont jugé à propos de la comprendre dans leurs traductions.

(2) Voyez la *Critique philosophique*, t. XVIII, p. 273.

s'est donné pour tâche l'établissement de l'idée, sa définition scientifique et morale. Il s'agit d'une vue *a priori* dont on ne trouve pas encore à présent la vérification. En considérant les faits, Kant n'a pas la prétention d'y découvrir une autre espèce d'unité que celle que Schopenhauer, l'un de ses disciples, a soutenu s'y trouver exclusivement : « L'histoire nous montre de toutes parts toujours la même chose sous différentes formes... La devise générale de l'histoire devrait être : *Eadem sed aliter*. Quand on a lu Hérodote, on a assez étudié l'histoire pour les besoins de la philosophie, car on y trouve déjà compris tout ce qui fera la matière de la suivante histoire universelle, c'est-à-dire les menées, les errements, les souffrances et la destinée de l'espèce humaine, tels qu'ils ressortent des qualités de l'homme (de sa tête et de son cœur) et des conditions physiques du globe (1). » Mais Kant s'est demandé ce que serait l'unité morale, s'il y en avait une, démontrée par la tendance à une fin.

La *première proposition* de Kant pose un postulat de la recherche elle-même. Le postulat est inévitable, puisqu'il s'agit d'une loi que l'expérience et l'analyse n'ont pas encore dévoilée; il s'énonce en ces termes : « Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont déterminées pour arriver facilement à un développement complet et approprié. » C'est simplement le principe de finalité. Mais de quelle *créature* s'agit-il?

« *Seconde proposition* : Chez l'homme, qui est la seule créature raisonnable sur la terre, les dispositions naturelles dont la destination est l'usage de sa raison devaient se développer, non dans l'individu, mais seulement dans l'espèce. » Le motif en est, selon Kant, que la raison exige, de sa nature, un exercice suivi, une éducation qui, ne pouvant être renfermée dans les bornes d'une vie individuelle, doit nécessairement, à moins de renoncer à la fin qu'on a supposée, s'étendre sur une série, peut-être incalculable, de générations successives, pour conduire à leur plein développement les germes déposés dans l'espèce. Mais ceci est un second postulat, un postulat déguisé; car rien ne prouve que la finalité n'est pas toute relative à l'individu seul, et entière pour chaque individu, qui n'aurait au sein de l'espèce, en son existence terrestre, qu'une partie de sa destination. L'objection est d'autant plus sérieuse que, après tout, il n'y a que la personne à qui *une fin* puisse se rapporter proprement. On ne peut comprendre *une fin pour* l'espèce que *pour que ses membres* en profitent; et justement nous allons voir que Kant se heurte à la difficulté de trouver dans son postulat la satisfaction réclamée par les personnes, le progrès ne pouvant s'accomplir en des êtres mortels.

(1) Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction de J.-A. Cantacuzène, t. II, p. 672.

« *Troisième proposition* : La nature a voulu que l'homme tirât absolument de lui-même et de son propre fond tout ce qui dépasse la constitution mécanique de son être animal, et n'obtint aucune autre félicité ou perfection que celle qu'il se procure, affranchi de l'instinct par sa propre raison. » En termes plus clairs, l'Homme *naturellement* malheureux, affligé de tous les maux, a reçu la *raison*, à l'aide de laquelle il peut insciemment travailler à s'en affranchir, *en se rendant digne d'en être affranchi* : affranchi, non pas lui, au cours de cette œuvre, lui seulement « dans ses générations les plus lointaines ». Cette disposition « énigmatique » de la nature est nécessaire, selon Kant, en tant que portant sur une classe immortelle d'êtres raisonnables, individuellement mortels, dont la destination est de développer par la raison leurs puissances innées. L'individu, on le voit, est quant à présent mis hors de cause. L'espérance qu'on lui donne concernant l'avenir en autrui est belle, mais insuffisante; s'il n'est pas satisfait de cette perspective et du dévouement qui lui est ainsi imposé, comme le mot de l'*énigme*, s'il ne voit pas que la *raison* réclame de lui cette solution, il conclura simplement à la nécessité de l'infortune et ne reconnaîtra plus que la *pitié* pour remède aux misères humaines. On peut dire que c'est à ce point que se fait, dans le kantisme, la scission de Schopenhauer.

Par quelle voie, maintenant, allons-nous imaginer que se doit faire le progrès envisagé dans les propositions précédentes? Comme il est sensible que cet être appelé à accomplir sa destinée par la raison, se conduit avec déraison dans toute la suite de son histoire, il faudrait pouvoir dans cela même assigner le moyen du progrès.

« *Quatrième proposition* : Le moyen dont la nature se sert pour mettre à effet le développement de toutes les dispositions de l'Homme est l'antagonisme de ces dispositions dans la société, antagonisme qui finalement devient la cause d'un état social régulier. « Par antagonisme, j'entends ici, dit Kant en développant cette proposition, l'*insociable sociabilité* des hommes, c'est-à-dire leur penchant à se réunir en société, lié à une perpétuelle résistance qui menace constamment de dissoudre cette société. » Ils sont ainsi poussés à l'activité et au travail par les obstacles qu'ils se créent les uns aux autres, et à l'association contractuelle par la discorde même née de leurs passions et comprise dans les intentions de la nature.

« *Cinquième proposition* : Le plus grand problème pour la race humaine, problème à la solution duquel la nature contraint l'Homme, est d'atteindre une société civile administrant le droit d'une manière universelle... — *Sixième proposition* : Ce problème est en même temps le plus difficile et celui qui est le plus tardivement résolu par l'espèce humaine... — *Septième proposition* : Le problème d'une

parfaite constitution sociale implique le problème d'une constitution régulière des rapports internationaux, et ne peut être résolu sans que celui-ci le soit... — *Huitième proposition* : On peut en somme considérer l'histoire de la race humaine comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature à l'effet de produire une constitution politique parfaite, aussi bien dans les rapports intérieurs que dans les rapports extérieurs, constitution qui est l'unique théâtre où elle puisse développer toutes les dispositions mises par elle en l'humanité... — *Neuvième proposition* : Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle selon un plan de la nature ayant pour but la pleine association civile dans l'espèce humaine doit être considérée, non seulement comme possible, mais aussi comme favorable même à ce plan de la nature. »

Cette dernière proposition contient en quelque sorte la moralité de la théorie, — la théorie fût-elle bien douteuse, — en ce qu'elle formule l'intérêt moral qu'il y a à la construire, à y croire et à augmenter par là peut-être la possibilité de réalisation de l'objet qu'elle pose, en tout cas de se représenter une justification de la Providence. Kant, plus favorable ici aux vues de théodicée qu'il ne l'a été ailleurs, exprime cette idée : que l'ordre du monde, interprété dans l'esprit de sa théorie, « décèle l'arrangement d'un sage créateur, et non sans doute la main d'un esprit malfaisant qui a maladroitement gâté ou envieusement corrompu l'œuvre magnifique de la divinité ». C'est admettre que l'établissement premier d'un monde mauvais dirigé vers une fin bonne est une œuvre digne d'un créateur pourvu des qualités que lui attribuent les théologiens.

La partie vraiment supérieure de cette théorie ne consiste pas dans la preuve du progrès de l'humanité, — quoiqu'il y ait incomparablement plus de bon jugement à présenter ce progrès comme une sorte de postulat qu'à prétendre la démontrer en lui découvrant une loi empirique, — mais bien dans la détermination de ce qu'il doit être, s'il existe, et des conditions morales de la fin qu'on lui assigne. Cette fin, en deux mots, c'est l'*État juridique universel, avec la paix perpétuelle*, l'établissement humain définitif et garanti de la justice par contrat positif entre tous les hommes, et, par conséquent, la libre et constante soumission de tous à la Loi morale, le règne spontané de la raison. Ce n'est pas que, à se mettre en face d'un tel idéal, sachant ce que vaut et ce que peut moralement l'homme, on ne doive se dire que, selon toute apparence, il y aura toujours dans la société humaine une part de contrainte; et la contrainte, c'est encore la guerre. En cela, plusieurs peut-être estimeront le *règne des fins* de Kant encore plus invraisemblable que la trouvaille d'un mécanisme, tel que le *phalanstère*, où toutes les libres passions, engrenées les unes dans les

autres, ne pourraient plus recevoir qu'un jeu irréprochable, ou tel qu'un système de *Loi vivante*, confiant l'autorité absolue aux *plus aimants* et aux *plus intelligents*, supposés aussi les *plus forts.* Mais l'idéal kantien du règne des fins, s'il n'a pas plus de probabilité, a plus de moralité et est plus capable de promouvoir la moralité, c'est-à-dire toute l'approximation possible de cet idéal lui-même, et, en d'autres termes, le progrès.

Mais Kant a-t-il cru, dans le fond, à quelque chose de plus qu'à une approximation, et non pas même assurée, mais soumise à des conditions difficiles, outre que le fondement n'en est toujours que *postulé*? Remarquons qu'il n'abandonne pas entièrement — comme nous le faisions tout à l'heure en poussant à bout sa conception de la fin du progrès — l'idée de la contrainte légale dans une société d'hommes : « L'homme est *un animal* qui, s'il vit avec ceux de son espèce, *a besoin d'un maître.* Il abuse de sa liberté à l'égard de ses associés. Si, en tant que chose créée, douée de raison, il réclame une loi qui limite la liberté de tous, d'une autre part, l'appétit de l'animal qui s'aime trop lui-même le trompe et lui fait saisir toutes les occasions de faire exception en sa faveur. Il a donc besoin d'un maître qui enchaîne sa volonté et le force d'obéir à une volonté universellement valable sous laquelle chacun puisse être libre. Mais, ce maître, où le prendre? Dans le genre humain, nécessairement. Il est donc un animal, lui aussi, et qui a besoin d'un maître. De quelque façon qu'on s'arrange, il est impossible de comprendre comment on peut se procurer le préposé à la justice publique, soit qu'on le cherche dans une seule personne ou dans la réunion de plusieurs, déléguées à cet effet. Chacun abusera toujours de sa liberté, s'il n'a pas un supérieur qui exerce un pouvoir sur lui d'après la loi. Or le supérieur le plus élevé doit *par lui-même* être juste, et *homme* néanmoins. Cette question est donc la plus difficile de toutes, si bien, qu'*elle ne saurait être pleinement résolue. Avec une matière aussi tortueuse que l'homme on ne peut rien fabriquer de parfaitement droit. La nature ne nous a imposé qu'une approximation de cette idée.* Elle ne doit, par conséquent, se réaliser que la dernière, et à trois conditions, qui sont : la donnée de concepts justes et vrais sur la nature de la constitution possible; l'expérience et l'habileté acquises et exercées en de nombreuses occasions, et, après cela, la bonne volonté préparée pour le passage à la pratique. Ce sont là trois parties singulièrement difficiles et qui ne peuvent être réunies, si jamais, que très tard et après beaucoup d'efforts et de tentatives infructueuses (1). »

(1) Ce passage est le développement de la *sixième proposition* de Kant. Il est affaibli et mutilé dans la traduction publiée par Littré (la seule qui me soit connue), dont l'auteur, dans des vues sectaires, on peut le croire, a tiré

Des doutes semblables ont place dans le développement de la *septième proposition,* celle où Kant pose la république internationale comme l'une des conditions de possibilité de toute parfaite société civile particulière. Il faut que l'anarchie des États soit vaincue, ainsi que l'a été celle des individus par la constitution d'un État, et pour des raisons semblables. Mais comment cela se peut-il? Le concours fortuit des événements, après de nombreuses révolutions, amènera-t-il enfin, comme celui des atomes d'Épicure pour composer un monde, la formation d'un État universel susceptible de durer et de se conserver automatiquement? Est-ce la nature, qui, à travers tant de mouvements désordonnés, « suit la voie convenable pour, peu à peu, conduire notre espèce du plus bas degré de la nature animale au plus haut degré de la nature humaine, et qui, à cet effet, opère avec un art particulier, quoique extorqué à l'homme, et fait évoluer de la sauvagerie à la règle ses qualités originaires? Aimerons-nous mieux croire que, de tant d'actions et de réactions humaines, il ne sortira rien, ou rien de bon, que tout ira toujours de même; en sorte qu'on ne peut savoir si la discorde, naturelle à notre espèce, ne nous précipitera pas à la fin dans un enfer de maux, surtout en ce qui touche la moralité; ou si peut-être ce dernier état lui-même et tous les progrès antérieurs de la culture ne seront pas anéantis par une invasion de la barbarie, — événement contre lequel on n'a point de garantie sous l'empire du hasard, le même au fond que le règne d'une liberté sans loi, à moins qu'on n'admette la direction d'une nature occulte unie à la sagesse. »

Nous connaissons déjà la conclusion personnelle de Kant, fondée sur ce motif, que déjà les hommes ont passé de la sauvagerie à l'état de société civile, et qu'il serait irrationnel, alors qu'on reconnaît la *forme de finalité* dans les parties de l'ordre institué par la nature, d'accepter l'*absence de loi directrice* dans le tout. Mais il importe beaucoup de remarquer le mode criticiste de position de la question, la vue très ferme des dificultés, la reconnaissance du vice radical de

tant qu'il a pu Kant à son propre sens, c'est-à-dire à l'optimisme et à la thèse du progrès nécessaire.

Ce même passage, où le problème est si approfondi, est accompagné d'une très curieuse note, également supprimée dans la traduction que j'ai sous les yeux :

« Le rôle de l'homme est essentiellement, on le voit, de l'espèce du devoir. Ce qu'il en est des habitants des autres planètes et de leur nature, nous n'en savons rien. Quand nous aurons bien rempli, de notre part, le mandat que nous avons reçu de la nature, nous pourrons espérer d'occuper, auprès de nos voisins du système cosmique auquel nous appartenons, une place qui ne sera pas des dernières. Chez eux, peut-être, chaque individu accomplit sa destination dans le cours de sa vie. Chez nous, il n'en est pas ainsi; l'espèce seule peut nourrir cet espoir. »

la nature humaine; la déclaration que « tout ce qu'on peut assigner de bon et qui n'a pas son fondement dans un dessein moralement bon n'est que pure apparence et misère splendide » ; l'opinion que, en dépit de certains progrès considérables, obtenus à la fin du XVIII^e siècle, la culture humaine n'est point encore la vraie culture morale et justifie en grande partie les paradoxes de Rousseau; enfin, la renonciation à la recherche d'une hypothèse forcée pour expliquer la marche empirique de l'histoire, et la faire aboutir à l'utopie du bonheur sans devoir, au rêve de la totale transformation de la nature humaine et de la constitution d'une société entièrement exempte de dangers et de contrainte. Tous ces traits réunis distinguent profondément la théorie de Kant de celles que nous avons vu naître de la doctrine de l'évolution universelle, ou qu'avaient déjà proposées les socialistes de notre époque.

Selon Littré, c'est d'Auguste Comte que l'auteur de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* prophétisait la venue, quand il parlait d'un Képler ou d'un Newton qui trouveraient peut-être un jour la loi des phénomènes en apparence incohérents de l'histoire. Ne semblerait-il pas aussi bien à un spencérien que Kant approuvait d'avance une méthode du genre de celle de Herbert Spencer, quand il regardait comme l'hypothèse la plus conforme à la loi de finalité naturelle celle qui nous montrerait la nature occupée à conduire l'animal humain à l'état d'homme, et l'homme, en dépit de lui-même, de l'état sauvage à la société parfaite. Mais Spencer a étrangement amplifié le point de vue; il a montré la nature, ne disons plus occupée, mais entraînée aveuglément dans le cours d'une évolution universelle, élevant la matière et la force à la vie, la vie à des degrés supérieurs, produisant la connaissance et l'intelligence par l'établissement de la correspondance du sujet interne à l'objet externe dont il est précédé, tirant ainsi toutes les notions et toutes les idées de l'expérience, et faisant de tout progrès une *adaptation* qui ne peut s'arrêter que dans la définitive harmonie de tout ce qui parvient à l'existence sous la loi du déterminisme.

Les idées innées ont de la sorte été ramenées, en philosophie, dans l'école empirique, et cela dans le sens même où cette école les avait tant honnies, c'est-à-dire sous la forme d'impressions et de souvenirs gardés d'une existence antérieure. L'hérédité a été la loi conservatrice, à travers les générations successives, de l'animalité tout entière incessamment transformée. Le progrès, prenant la forme d'une adaptation croissante, elle-même nécessaire en vertu de la loi de *survivance des plus aptes*, a dû, quand il s'est appliqué à des matières intellectuelles et morales et à des êtres vivant en société, consister

dans l'établissement d'une conformité croissante entre les dispositions mentales des individus et les conditions du double milieu, naturel et social.

« L'adaptation de la nature de l'homme à ses conditions d'existence ne peut point trouver d'arrêt jusqu'à ce que les forces internes, que nous connaissons comme sentiments, soient en équilibre avec les forces externes qu'elles rencontrent. Et l'établissement de cet équilibre est l'arrivée à un état de la nature humaine et de l'organisation sociale, tel que l'individu n'ait point d'autres désirs que ceux qui peuvent être satisfaits sans excéder sa sphère propre d'action, et qu'en même temps la société ne maintient que ces seules dépenses que l'individu observe volontairement (1). » Mais il est de toute évidence que la société cesse d'avoir des *défenses* à maintenir, du moment que l'individu a cessé d'avoir les désirs qui motivent ces défenses.

Spencer a donné une autre formule très curieuse et très raffinée de cette harmonie parfaite, en expliquant le mode de fonctionnement qu'elle serait appelée à prendre à l'époque bénie où s'établirait l'équilibre entre les individus, leurs passions, les choses et les circonstances. Toute idée de devoir étant écartée, ainsi que le veut la doctrine eudémonique et utilitaire en morale, il s'agit de comprendre l'équilibre en question comme un état des relations humaines où chaque individu ne cherche que son plaisir, mais où il se fait que nulle autre disposition mentale ne serait plus favorable que celle-là aux plaisirs des autres et à toutes les satisfactions qu'ils peuvent désirer. Stuart Mill, utilitaire comme Spencer, et comme lui, plus que lui, partisan exclusif de la méthode empirique, et bornant la psychologie à l'étude de l'esprit humain, sans la prolonger par hypothèse dans toute la série des animaux ancêtres de l'homme, Stuart Mill a pensé que le progrès naturel des sentiments sociaux, aidé un jour par la religion humanitaire, par l'éducation qui ferait pénétrer dans les esprits cette religion, et par l'habitude qui naîtrait de cette éducation, pouvait engendrer un jour un état mental tel que chacun regarderait le bien de ses semblables comme quelque chose d'aussi essentiel que le sien propre, et identifierait son intérêt avec l'intérêt social. Ce progrès des sentiments bienveillants, porté à l'extrémité de leur développement, est celui que Spencer prétend assurer à l'humanité par des moyens plus profonds et plus infaillibles que l'éducation et l'habitude, en chargeant la nature de l'y conduire spontanément. La nature y travaille, à l'en croire, depuis les temps de la nébuleuse, à travers toutes les phases de la transformation de la force et de l'adaptation mutuelle de ses produits. Le dernier pas à franchir dans cette longue marche, — et sur

(1) H. Spencer, *First Principles*, 5e édition, p. 512.

leque il compte si bien, sans que les intéressés y aident par des mesures réfléchies, qu'il se méfie volontiers de ce que les gouvernements et les lois peuvent essayer (maladroitement, comme toujours) pour le favoriser, — sera la transition de l'égoïsme à l'altruisme : elle sera si complète que, non seulement le motif de faire plaisir à autrui deviendra, dans les motifs d'action des hommes, prépondérant sur le motif de se procurer du plaisir à soi-même, mais encore que le plaisir altruiste, le *plaisir de faire plaisir*, cessera d'être conscient chez l'agent, et que le *faire plaisir* tout nu suffira pour le porter à l'acte. Quand cette évolution sera accomplie, l'égoïsme obtiendra la plus entière satisfaction imaginable, puisque, au lieu que chacun veille à son propre intérêt, tous veilleront à l'intérêt d'autrui. Mais il faut citer :

« La conciliation subjective sera telle (entre l'égoïsme et l'altruisme) que, bien que le plaisir altruiste puisse être atteint, cependant on n'aura même pas conscience d'avoir pour motif d'action l'obtention du plaisir altruiste; on songera uniquement à assurer le plaisir d'autrui. » Ce sera donc tout machinal. « En même temps, la conciliation, à la considérer objectivement, sera également complète. Bien que chacun, n'ayant plus besoin de défendre ses prétentions égoïstes, doive tendre plutôt, dès que l'occasion s'en présente, à les abandonner, cependant les autres, étant dans de semblables dispositions, ne lui permettront pas de le faire dans une large mesure, et lui assureront ainsi les moyens de satisfaire ses inclinations personnelles, comme l'exige le développement de sa vie; ainsi, bien qu'on ne soit plus alors égoïste dans le sens ordinaire du mot, on aura cependant à jouir de tous les effets d'un égoïsme légitime. » Il semble impossible d'aller plus loin; toutefois ce n'est là, pour Spencer, que le premier degré du changement du cœur humain; il faut arriver à un degré supérieur : celui où la conciliation ne consiste plus dans le simple abandon que chacun fait de ses plaisirs égoïstes en faveur de ses plaisirs altruistes, mais dans la recherche des occasions de procurer à autrui ces derniers plaisirs, « l'altruisme le plus élevé étant celui qui contribue, non seulement aux satisfactions égoïstes de nos semblables, mais encore à leurs satisfactions altruistes. » Ce raffinement ramène les actes d'égoïsme par la voie de l'altruisme et achève la merveilleuse synthèse des sentiments contraires (1).

Il faudrait imaginer, si c'était le lieu de plaisanter, et pour prendre une idée familière de ce comble de l'altruisme, le bon monsieur Tartuffe transformé par l'évolution, mangeant comme autrefois son aile de perdrix avec componction, mais dans le but réel, cette fois, de

(1) H. Spencer, *Les bases de la morale évolutioniste*, p. 219 de l'édition publiée en français.

donner à Orgon le plaisir de la lui voir manger, et à madame Pernelle la douce satisfaction d'apprendre qu'il a bien dîné! Mais il vaut mieux parler sérieusement et remarquer les curieuses conséquences auxquelles conduit la logique des doctrines. Nous voyons ici l'utilitarisme et la théorie du plaisir arrivant à réintégrer dans la morale, — afin de sauvegarder l'utilité générale avec laquelle la poursuite sans restriction des intérêts particuliers semble incompatible, — non pas le devoir avec la liberté, comme le veut l'éthique rationnelle, mais le sacrifice avec le déterminisme. Il faut alors que le sacrifice lui-même devienne un objet d'agrément pour son auteur, au lieu d'être la peine réelle qu'il s'inflige en vue d'atteindre un bien supérieur. Ce résultat, cette agrémentation du dévouement, on charge l'évolution naturelle de la société de le produire. Les motifs et les impulsions de l'égoïsme et de l'altruisme sont absorbés dans l'unité du plaisir. Chacun n'a plus qu'à obéir à son attrait, et la moralité arrive à son accomplissement dans l'automatisme.

Le retour de la nature humaine à l'instinct, d'où elle est partie, est l'inévitable pensée maîtresse de toute utopie qui prend son fondement logique dans une doctrine utilitaire et eudémonique. Il n'y a donc pas à s'étonner, mais l'intérêt de la remarque n'est pas pour cela diminué, de ce que deux penseurs situés aux antipodes l'un de l'autre par l'éducation, par la méthode et par le genre habituel de leurs idées, ont été conduits à la même vue générale de l'avenir de l'humanité : à savoir le règne de l'attrait, la délivrance des alternatives de la réflexion, et la constante innocuité des désirs toujours obéis. Il a suffi pour cela de la répudiation du devoir comme principe de la conduite. La société de l'avenir imaginée par Spencer ne diffère pas au fond de l'harmonie sociale de Fourier; l'une est fondée comme l'autre sur l'hypothèse d'une évolution cosmique enveloppant l'humanité; et même le moins utopiste des deux philosophes n'est pas celui que l'on croirait, celui qui donne à ses conceptions une forme rationnelle et des apparences scientifiques; car Spencer ne paraît admettre en la réalisation de son idéal rien de semblable à ce *huitième d'exception ou à peu près* qui est une part laissée à l'anomalie dans le monde de Fourier (1). En somme, ils s'accordent à marquer, pour l'idéal réalisable de la vie humaine, l'absence de contrainte morale aussi bien que physique, et le désintéressement des actes atteint par la voie même de l'intérêt et du plaisir.

La religion chrétienne et, avant elle, les religions de la belle antiquité ont promis à l'homme la félicité de la vie future, sous la con-

(1) Voyez, sur la philosophie de Fourier, *La Critique philosophique*, t. XXIII, pp. 209 et 241.

dition de l'accomplissement du devoir dans la vie présente. Les *chiliastes* ou *millénaires* ont attendu le règne du bonheur sur la terre, mais miraculeusement régénérée, et au profit exclusif des saints ressuscités de l'ère de l'épreuve. Une eschatologie profonde, ne voyant pas que la conservation d'une liberté effective fût compatible avec la garantie du bien constant dans les pensées et dans les actes, a envisagé la béatitude dans un état céleste où la vertu, par la puissance de l'habitude, serait devenue nécessitante de fait, indéfectible, et dès lors identifiable avec le pur attrait. Enfin la philosophie, même déterministe comme celle des stoïciens, partout où elle s'est fondée sur la raison, a posé l'effort et le devoir comme inséparables de la perfection morale, au degré où il est donné à l'homme de l'atteindre. Toutes ces doctrines ont donc regardé le contrôle des passions par la notion du devoir, la lutte interne, par conséquent, comme quelque chose d'essentiel à la vie terrestre. Mais quand cette autre philosophie, qui niait le devoir comme principe d'action, s'est rencontrée avec la doctrine du progrès nécessaire de l'humanité et avec celle qui rattachait ce progrès lui-même à une évolution générale de la nature, il a dû se produire un millénarisme *laïque* dont le procédé fort simple s'est borné à supposer que le jour viendrait, par la marche naturelle des choses, où les passions, mobile unique de l'homme, et qui mêlent aujourd'hui tant de maux aux biens qu'elles lui font poursuivre, ne produiraient plus que des plaisirs au sein de la concorde universelle. Le déterminisme n'aurait eu dans sa loi la misère et le crime que pour en tirer ces produits à la fin : l'impeccabilité et le bonheur ; et l'homme, dans un cas comme dans l'autre, nécessité à tous ses actes, aurait, dans le dernier, l'avantage d'être affranchi de la délibération, pourvu d'une absolue liberté apparente, et certain de bien faire pour tous et pour lui-même, quoi qu'il fît, et toujours avec le plus grand plaisir sans intérêt. La vie sérieuse du devoir ferait place à ce qu'on pourrait appeler le jeu de la vie. Il y a une vérité, non dans cette hypothèse, qu'on ne peut qualifier, pour la juger avec bienveillance, que de « rêve d'une belle âme », mais dans le concept du bonheur, dont elle s'inspire. L'idéal de la vie heureuse est bien le jeu de la vie, la vie pure de l'art, où les actions et les pensées sont désintéressées de toute autre poursuite, indifférentes à tout autre objet que le beau, où les mouvements de l'âme deviennent étrangers à la recherche de l'utile et du bon, — qui sont donnés gratis par hypothèse, — et se réduisent, suivant la formule fondamentale de l'esthétique kantienne, au *jeu des représentations exclusivement considérées comme telles*. Mais la réduction de la morale à l'esthétique est la mort de la morale (1).

(1) Voyez une étude sur le principe de l'esthétique, dans la *Critique philosophique*, t. IX, p. 148, et t. I, p. 81 de la seconde série.

L'idéal de la vie humaine, ai-je dit, est le jeu de la vie. C'est l'idéal *optimiste*, où la vie, regardée comme bonne en elle-même, ne trouve plus d'obstacle à le paraître en effet, pour la réflexion comme pour la sensibilité, étant une satisfaction pure du désir, un accomplissement harmonique des fonctions individuelles et sociales, en un milieu, sous des conditions tels que l'homme, délivré du besoin, le soit aussi des appétits et des passions qui tiennent à la lutte pour l'existence. Mais il est un autre idéal, l'idéal *pessimiste* du bonheur, envisagé, celui-ci, non dans le simple affranchissement, mais dans l'anéantissement des conditions de ce que nous connaissons comme la vie. La source de ce pessimisme est, pratiquement, le dégoût de la vie selon l'expérience, le sentiment amer du mal et de la douleur dans la nature et dans l'homme, dans le moi lui-même, et jusque dans les formes de l'existence physique; théoriquement, l'idée que le désir, fond et essence de la vie, est inséparable du mal, à cause des inévitables oppositions externes, de la satiété des satisfactions, et de l'insatiabilité des appétences. La notion du devoir est écartée, les aspects de l'esprit et du monde sont pris entièrement du point de vue du bonheur, et le fondement de la morale ne peut plus être alors, en ce qui concerne autrui, c'est-à-dire la douleur en autrui, que la *pitié*, et, en ce qui concerne le moi, le renoncement, l'extinction du désir. Mais le désir du bonheur est inextinguible, il est le mobile avoué de sa propre extinction. De là une contradiction, qui consiste en ce que, supprimant les conditions de la douleur, qui sont celles de la vie, on supprime le but inaliénable de cette suppression même ou de sa poursuite. Ceci explique et résout la difficulté qu'on soulève habituellement sur l'interprétation du *nirvana* de la religion bouddhique et d'une grande partie de la philosophie de l'Inde. Cette conception de la fin morale a nécessairement deux aspects. Sous l'aspect négatif, elle se traduit par le pur anéantissement, et c'est ainsi qu'elle est souvent formulée par des métaphysiciens nihilistes, dans certains livres indiens, avec un luxe d'explications étranges et raffinées qui ne laissent aucune place au doute. Mais, sous l'aspect positif, elle peut aisément prendre la forme religieuse d'une *béatitude* où l'on entend conserver un indéfinissable sentiment de l'être en excluant les phénomènes de la vie dans le temps. Et ce ne sont pas seulement les religions qui favorisent cet idéal, en représentant aux hommes l'instabilité et les misères de la vie phénoménale. La métaphysique kantienne aussi, en prétendant résoudre par la supposition d'un *noumène*, dont le siège est hors du temps, le problème de concilier le déterminisme et le libre arbitre, l'infini et le fini, et d'échapper à l'explication du mal, nous propose évidemment de concevoir une *existence de nirvana*. Enfin les philosophes scolastiques, tels que Thomas d'Aquin, le plus illustre de tous, qui

regardaient la pensée divine comme réunissant le passé et le futur dans un présent constant, qui par là identifiaient l'éternité avec l'instant, supprimaient la succession, et ne la supprimaient pas moins *en soi* qu'aux yeux de Dieu, puisque cette doctrine leur servait à expliquer la prescience des futurs contingents, futurs en apparence, actuels en réalité, ces philosophes ont aussi conçu Dieu et le monde comme des noumènes en langage kantien, des existences de nirvana en langage bouddhique.

La philosophie moderne s'est montrée généralement éloignée de ces sortes de spéculations liées à une vue pessimiste de la nature et de l'homme. Les écoles de Descartes et de Leibniz, celles de Bacon et de Locke, les doctrines du sentiment et de l'utilité, les économistes et les socialistes, et le cycle entier du kantisme en dehors de Schopenhauer, enfin l'hégélianisme et l'évolutionisme qui occupent aujourd'hui les principales avenues de la pensée, tout cela c'est l'optimisme. Si un mot, dont on n'a peut-être abusé que parce qu'il y avait beaucoup de raisons de s'en servir, le mot *panthéisme* peut à lui seul désigner la pensée maîtresse de tant de philosophes épars sous diverses dénominations, il signifie aussi l'optimisme, en remontant jusqu'au premier maître de cette doctrine chez les modernes. « La doctrine de Spinoza, dit Schopenhauer, n'est toujours que la doctrine juive et chrétienne de la *substance éternelle, diminuée seulement de la personnalité du créateur*; et elle est toujours l'optimisme. La spéculation reprise après Kant n'est qu'un spinozisme enjolivé, sans goût, défiguré par une phraséologie incompréhensible. Et toujours l'optimisme. Avec cette morale du *Tout est parfait*, il n'y a rien à faire pour l'homme qu'à jouir de la vie tant qu'elle dure, comme dans l'*Ecclésiaste*. » Lui-même, Schopenhauer, conjure le panthéisme en lui sacrifiant, ainsi qu'au déterminisme, son constant associé, le monde phénoménal, et prenant refuge dans le noumène de Kant. Mais pour Kant ou, sans son aveu, pour ses disciples, le noumène ramenait sous un nom ou sous un autre la *substance éternelle*; pour Schopenhauer, il prend le nom de volonté, ce qui justifie la liberté que lui attribuait Kant, et ce qui permet de placer en lui, comme dans un nirvana, l'origine et la fin du monde, son essence profonde, la même que celle du moi, et l'existence de ce dernier, en ce sens du nirvana qui n'est pas le pur anéantissement. Le mal est l'incompréhensible production du monde des phénomènes :

« Dans ma doctrine, la question de l'origine du mal se confond avec celle de l'origine du monde.

« La volonté est de toutes les choses que nous connaissons la plus connue, c'est donc celle qui doit nous expliquer toutes les autres.

« Les fatalistes croient le monde et le mal nécessaires et absolument inexplicables. Leurs adversaires les font dériver de l'acte libre d'un être hors du monde. Il y a un *tertium aliquid* qui est ma doctrine. *L'acte de volonté qui a produit le monde est l'acte de ma volonté ; et il est libre* ; car la nécessité n'est que la forme de son phénomène, laquelle est expliquée par le principe de raison et régit tout le cours de ce phénomène. Aussi est-ce par le phénomène seul que nous pouvons connaître la nature de l'acte de volonté et qu'il nous est donné *eventualiter* de vouloir autrement.

« Le panthéisme est essentiellement optimiste. Aussi n'a-t-il pas besoin d'un autre monde que celui que nous avons : ἐν καὶ παν. Mais ma doctrine laisse la place d'*un autre monde, d'une autre existence, dans ce qui est désigné négativement par négation du vouloir vivre* » — ou nirvana.

Dans ma doctrine, dit ailleurs Schopenhauer en quelques mots qui la résument, parce qu'elles montrent le *moi* du monde phénoménal divisé entre les *moi*, tous également souffrants, dont les uns veulent et les autres renoncent. « Dans ma doctrine, l'essence intime du monde n'est pas Jéhovah, mais *le sauveur crucifié ou le larron crucifié, selon le parti auquel elle s'est arrêtée* (1). » Il ne prétend pas d'ailleurs donner la raison du premier devenir de ce *vouloir vivre*, source du profond désaccord qui remplit le monde. Pour s'en dispenser, il se rejette sur l'incognoscibilité absolue de *ce* à quoi sont inapplicables les formes de la connaissance, et cite un mot très hardi de Scot Érigène, qui pourrait servir d'épigraphe à toutes les doctrines de nirvana, chrétiennes qu'elles soient, ou bouddhistes : *De mirabili divina ignorantia qua Deus non intelligit quod ipse sit.*

Ce peu de lignes nous donne toute la substance de la doctrine de Schopenhauer et nous la définit nettement par l'athéisme bouddhique et par l'identification de la vie au mal, dernière extrémité du pessimisme de l'antiquité, qui renaît ainsi, par violent contraste, à la fin du long règne de l'optimisme moderne, au moment d'apogée des systèmes socialistes issus de la doctrine du progrès (Saint-Simon, Fourier, Comte, les communistes), et qui se propage aujourd'hui en rivalité avec l'utopie évolutioniste qu'elle se promet d'étouffer. La réaction se mesure sur l'importance de l'action, comme il arrive toujours; mais rien ne montre mieux combien les sentiments et les croyances, chez les penseurs eux-mêmes et non pas seulement dans les masses, dépendent peu de ce que les auteurs de systèmes estiment démontré par des raisonnements, ou acquis à l'âme humaine après de

(1) Formules extraites du dernier chapitre (ch. L, *Épiphilosophie*) des *Compléments* du grand ouvrage de Schopenhauer : *Le monde comme volonté et comme représentation.*

longues périodes historiques. Le jugement sur la valeur de la vie a ses révolutions et entraîne avec lui des suites entières d'opinions.

Il est aisé d'imaginer quelle théorie de l'histoire peut sortir de la théorie du monde de Schopenhauer. « L'histoire est un savoir, elle n'est pas une science. Car nulle part elle ne reconnaît le particulier par le général; elle est tenue de saisir directement le fait individuel et de ramper, pour ainsi dire, sur le sol de l'expérience; tandis que les autres planent au-dessus, vu qu'elles ont acquis de vastes notions générales, au moyen desquelles elles dominent le particulier et peuvent, du moins dans certaines limites, embrasser du regard la possibilité des choses appartenant à leur domaine, de façon à pouvoir se rassurer aussi sur l'éventuellement futur... L'histoire nous montre toujours la même chose sous différentes formes. Les chapitres de l'histoire des différents peuples ne diffèrent au fond que par les noms et les dates; leur contenu essentiel est toujours le même... Une unité de marche dans l'existence de l'humanité est une pure fiction; dans l'espèce humaine, il n'y a de réalité que pour les individus et pour la vie individuelle; les peuples et la marche de leur existence ne sont que des abstractions. Ces constructions historiques, guidées par le plus plat optimisme, aboutissent toujours en définitive à un État bien prospère, bien productif, bien opulent, avec une constitution bien réglée, avec une bonne justice et une bonne police, beaucoup de manufactures et d'industrie. Tout au plus encore aboutissent-elles à un certain développement intellectuel; ce dernier, en effet, est le seul possible, vu que le côté moral, dans sa partie essentielle, reste invariable. Or c'est le côté moral qui, au témoignage de notre conscience la plus intime, est la chose principale, et celui-ci ne se trouve que dans l'individu, comme étant la direction de sa volonté. En réalité, il n'y a que la vie de l'individu qui ait de l'unité, de l'enchaînement et une véritable importance; elle peut servir d'enseignement, et sa signification est toute morale. Ce sont les circonstances intérieures, en tant qu'elles concernent la volonté, qui ont de la réalité et qui sont des événements effectifs, car la volonté seule est la chose en soi. Dans tout microscome est compris le macrocosme tout entier, et celui-ci ne contient rien de plus que le premier. La multiplicité n'est que phénomène, et les événements extérieurs sont de simples configurations du monde phénoménal, qui directement n'ont ni réalité ni importance, mais seulement indirectement par leur rapport avec la volonté des individus. Vouloir donc les interpréter et les expliquer directement ressemble à distinguer dans les configurations des nuages des groupes d'hommes et d'animaux. Ce que raconte l'histoire n'est en fait que le long rêve, le cauchemar lourd et confus de l'humanité. »

Schopenhauer, concluant, confirme son jugement sur l'histoire par

l'autorité de trois grandes religions qu'il oppose « au judaïsme optimiste et à sa variété, l'islamisme ». « Car l'essence, dit-il, le véritable esprit du christianisme, comme du brahmanisme et du bouddhisme, consiste à reconnaître le néant des biens terrestres, à les mépriser et à tourner ses regards vers une autre existence qui est tout l'opposé de celle d'ici-bas. » Puis s'apercevant qu'il n'a laissé dans ses explications ni rôle ni valeur quelconque à l'histoire, ce qui dépasse sa pensée, il lui reconnaît le mérite de donner à un peuple la pleine conscience de soi. « Elle peut être considérée comme la conscience, accompagnée de raison, de l'humanité; elle lui rend les services que rend à l'individu sa conscience raisonnée, réfléchie et bien enchaînée : c'est parce que celle-ci lui manque que l'animal reste enfermé dans le cercle étroit du présent intuitif. « L'écriture et les monuments sont les grands organes de cette conscience réfléchie commune, « qui seule fait effectivement de l'espèce un tout portant le nom d'humanité » ; ils sont pour elle ce que la parole est pour l'individu, c'est-à-dire l'indispensable condition de l'usage de sa raison. Cette propriété de l'histoire, aussi vraie que fortement exprimée, ne laisse pas que d'être en contradiction avec l'idée que la vie présente est méprisable, que l'individu seul a de la réalité, qu'une autre vie, négation de celle qu'il possède, est seule une digne fin de toutes ses pensées. Et si les peuples ne sont que des *abstractions,* que peut bien être une conscience réfléchie de soi que prennent ces abstractions (1)?

Mais examinons de près les paradoxes pessimistes dont Schopenhauer flagelle les banalités et les platitudes de l'optimisme. Le premier de tous renferme une grande part de vérité, si on se contente de l'opposer à la prétendue *science de l'histoire* d'un Hegel ou d'un Auguste Comte. Il est très vrai que la connaissance du passé ne permet à aucun moment de prévoir l'avenir avec certitude, de la manière dont se peut calculer un terme d'une série dont on connaît la loi et les premiers termes. Il n'existe point de telle loi ; les prévisions hasardées par ceux qui ont tenté d'en construire une ont été misérablement démenties par l'événement.

Ainsi, par exemple, il n'était rien de mieux indiqué pour l'observateur philosophe du XVIII^e siècle, aux approches de la Révolution, que d'augurer pour le siècle suivant en Europe un affaiblissement croissant de l'esprit et des institutions militaires, et des passions de l'étroit patriotisme, au profit de l'idée rationnelle de l'État et des sentiments humanitaires. Après les guerres de la Révolution et du Premier Empire napoléonien (démenti, bientôt oublié de ces espérances), le même

(1) Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation, Compléments,* ch. XXXVIII (trad. Cantacuzène).

pronostic avait des raisons de se produire et s'est produit en effet, comme la prophétie de tout ce qu'il y avait de sectes socialistes et de philosophes de l'histoire, de 1815 à 1848 et au delà. Cependant nous assistons aujourd'hui au plus grand déploiement de l'institution militaire dont l'histoire offre l'exemple depuis les cités de l'antiquité classique, et cela sur un théâtre beaucoup plus vaste que jamais, avec un effort extraordinaire du génie scientifique appliqué à la destruction ; et les progrès inattendus, depuis 1848, de ce qu'on appelle le *principe de nationalité* ont lieu, non seulement en opposition directe du cosmopolitisme philosophique et de la paix des nations, mais même au détriment de la notion générale de l'État qui devrait dominer les diversités de race et de langue.

Cet exemple est topique pour nos contemporains. Il serait aisé de trouver des arguments d'une portée historique plus large en demandant à tout esprit non prévenu s'il était possible de prévoir, à l'aide d'inductions fondées sur le passé, des événements de l'ordre le plus vaste, tels que — un siècle avant les guerres médiques — le développement des États libres de Grèce et d'Italie et le mouvement original de création des arts et des sciences; ou encore — au cours du siècle des Antonins — le futur triomphe d'une théocratie sur les institutions de l'antiquité gréco-romaine, la décomposition politique du monde occidental et la fondation d'un pouvoir spirituel.

Mais il était possible de conjecturer avec une certaine probabilité — au moment des guerres des successeurs d'Alexandre — le déclin et la chute des institutions libres et la réaction des idées orientales contre la civilisation grecque; ou de juger — pendant les guerres civiles de Rome — que le passage du régime démocratique à celui des tyrannies était imminent. En effet, de telles prévisions pouvaient se fonder sur des lois empiriques de l'histoire : la première, sur les conséquences naturelles des grandes guerres, des conquêtes et de la fusion des peuples ; la seconde, sur des observations déjà faites par les philosophes, et souvent vérifiées, relatives aux luttes des principes d'autorité et de liberté, à celles des riches et des pauvres dans une république, et aux causes ordinaires du passage de l'aristocratie à la démocratie, et de la démocratie au gouvernement d'un seul.

Nous sommes conduits par ces exemples à la distinction des lois empiriques de l'histoire, établies par l'observation, contingentes dans l'application, et des lois aprioriques, qui ne pourraient dépendre au fond que d'une seule, donnant le déroulement de la destinée humaine en tous les ordres, nécessairement liés, de la pensée et de l'action de tous les peuples qui viennent successivement au contact les uns des autres. Les premières de ces lois supposent le libre arbitre humain et l'imprédétermination des grands événements, ne fût-ce qu'au point

de vue de notre ignorance, alors même qu'ils seraient enchaînés et déterminés d'une manière à nous inconnue. Au contraire, les lois aprioriques impliquent et le déterminisme absolu et le pouvoir de l'esprit humain d'en définir et d'en embrasser la série de développement tout entière.

Pour revenir maintenant au jugement de Schopenhauer sur l'histoire, il suffira de remarquer que ce philosophe, rigoureusement déterministe, on le sait, en ce qui concerne l'ordre des choses phénoménales, avait tout ce qui est requis pour admettre une loi, une loi unique et certaine de l'histoire, et ne pouvait logiquement que s'en déclarer ignorant, non point en nier l'existence. Or il ne l'a pas seulement niée, il a étendu sa négation paradoxale jusqu'à méconnaître l'intérêt moral des observations générales qu'il est donné à l'historien de formuler sur les relations des événements, sur les actes publics des particuliers et des peuples, et sur les suites de ces actes. En cela, il semblerait que Schopenhauer a porté jusqu'à l'exagération la plus énorme les conséquences de la thèse du libre arbitre et de la contingence des futurs. Mais, au contraire, il n'y a point de place pour la liberté phénoménale dans sa philosophie.

La formule *Eadem sed aliter*, recommencement perpétuel en manières diverses, fait ressortir, à la bien examiner, la présence latente de ce libre arbitre qui donne à l'histoire le caractère moral que lui refuse Schopenhauer. *Eadem,* en ce sens que l'histoire nous révèle un « élément identique, immuable à travers tous les changements : ce sont les qualités qui caractérisent la tête et le cœur de l'homme — et beaucoup de mauvaises, peu de bonnes », — dit-il ; on ne saurait le nier ; il a le droit de dire, en ce même sens, que, « quand on a lu Hérodote, on a assez étudié l'histoire pour les besoins de la philosophie » (1) ; mais *aliter*, pourquoi *aliter*? parce que les hommes délibèrent, ou sont entraînés par d'aveugles passions, et, dans leur liberté, font le bien ou le mal, deviennent les causes d'événements dont les conséquences se prolongent au loin ; en sorte que l'histoire nous montre les développements variés de la culture intellectuelle et morale des nations à la suite et par l'effet des initiatives du génie individuel, des grandes actions et des crimes. Elle met à la portée de l'homme, en tant qu'être social qui traverse les siècles, un enseignement analogue à celui qu'il tire de l'éducation privée, pour diriger sa conduite comme individu dans son milieu immédiat. Tout cela suppose le sentiment du libre arbitre, et celui qui lira, pénétré de ce sentiment, des récits tels que ceux des batailles de Salamine et de Platée, et des préliminaires

(1) *Le monde comme volonté et comme représentation,* t. II, p. 672 (trad. Cantacuzène).

de ces grands faits, dans Hérodote, recevra une forte impression de l'enseignement philosophique et moral à tirer de l'histoire.

Il est vrai que des faits de ce genre n'intéressaient que des peuples et l'avenir de la civilisation occidentale, et Schopenhauer traite les peuples d'*abstraction*, et de *fiction* l'existence de l'humanité. Cette thèse violente, qu'on aurait tort de prendre pour une hyperbole et une boutade, est d'accord avec la métaphysique abstruse qui supprime toute distinction entre le noumène au sens universel et le noumène au sens individuel; mais elle est inconciliable avec un sentiment de la réalité empirique dont le philosophe et moraliste bouddhiste ne se peut séparer quand il pense à l'humanité et aux animaux, à cet ensemble des vivants auxquels il applique la formule indienne : « Tout cela c'est toi. » Empiriquement, en effet, physiologiquement, ces êtres sont donnés en leurs espèces en même temps que comme individus, et leurs espèces ne sont pas moins réelles qu'eux-mêmes. Rien de plus, dit-il, dans le macrocosme que dans le microcosme. Mais l'erreur est évidente; il y a de plus la multiplicité des microcosmes et leurs rapports, les lois qui les assemblent.

On comprendrait mieux le dédain témoigné pour les civilisations et les États, au regard de ce que l'individu seul se flatte d'atteindre en hauteur de pensée et idéal de vie. Non seulement les ascètes de toutes les religions, mais beaucoup de philosophes, et, à leur manière, nombre d'esprits à dominante esthétique ont offert ou offrent encore des exemples de cette indifférence. Mais soit que la renonciation volontaire de l'individu aux devoirs et aux intérêts sociaux, autant qu'elle est possible, ait pour principe une morale transcendante ou la passion exclusive de l'art, elle est toujours une méconnaissance des rapports nécessaires de l'individu, sans lesquels il n'eût point obtenu son développement propre. La moralité est indissolublement liée, en chaque personne, à la civilisation et à l'État, en deux sens (action et réaction) : et en ce qu'elle en dépend pour ses conditions d'existence, et en ce que, une fois formée, elle a pour mission de travailler à l'assimilation des mœurs communes et des lois à l'idéal qu'elle a atteint chez l'individu. Schopenhauer fait, en faveur de la science, une exception à son désintéressement systématique des œuvres du monde civilisé, mais alors il oublie que la science, œuvre collective en ses développements et ses progrès, n'est pas séparable des autres parties essentielles d'une civilisation.

C'est à tort enfin que Schopenhauer prétend assimiler le christianisme aux religions de l'Inde, comme doctrine de pur ascétisme et de renoncement à la vie temporelle. Cette thèse est également démentie de trois manières, quoique si différentes : à l'origine, par le millénarisme; plus tard et encore à présent, par les incessants efforts du sa-

cerdoce catholique pour gouverner le monde; après la Réforme, par les œuvres et les influences laïques du protestantisme. Le fait est que le christianisme tout entier a reçu et plus ou moins accepté l'héritage de l'idéal social d'unité et de paix qui a distingué le judaïsme dans l'antiquité, et que l'ascétisme et le mysticisme n'ont jamais été qu'un côté du vaste développement de cette religion. Le monachisme lui-même n'y a été employé en très grande partie que pour des vues de gouvernement des âmes et, par conséquent, de direction sociale.

Ces grands modes d'opposition du chritianisme au pessimisme ont un caractère essentiellement historique, et ils touchent à des sujets sur lesquels l'action et les prétentions de l'Église ont dépassé de beaucoup les droits d'une foi religieuse. Mais allons au fond et considérons la doctrine elle-même, doctrine de liberté, dans sa théologie évangélique et dans sa morale, nous trouverons que la condamnation qu'elle porte contre « le monde » n'oppose pas, comme idéal, à ce monde empirique mauvais le néant, mais « la Vie », la vie éternelle.

Le pessimisme, qui nie à la fois la liberté et les lois de l'histoire, et l'optimisme des écoles socialistes, qui imposent à l'histoire une loi que les faits ne vérifient point, sont des doctrines également déterministes, et toutefois également éloignées d'une méthode visant à déterminer les origines et les enchaînements réels des idées, des croyances et des faits, sans autres hypothèses que celles qui sont inévitables et qui tiennent aux inductions psychologiques et morales et à la part d'incertitude des documents. Cette méthode est celle d'une *philosophie analytique de l'histoire*, dont les conclusions peuvent entrer dans la matière d'un ordre de spéculations supérieur à l'expérience, mais ne doivent point être dictées par un système préconçu.

DEUXIEME PARTIE

CRITIQUE DE LA RELIGION ET DE LA MORALE AUX ÉPOQUES PRIMAIRES

CHAPITRE PREMIER

Lois de la critique appliquée aux religions.

Après avoir exposé mes vues sur les origines morales et sur les principes du développement du bien et du mal dans l'humanité, je les ai mis en opposition avec des doctrines contraires dont la plupart des esprits éclairés ont reçu l'empreinte dans notre siècle. Je reviens maintenant à mon sujet. Je soumettrai à l'analyse cette marche lente, multiple, inégale et troublée des croyances, et ensuite des idées humaines et des systèmes, cette immense et complexe formation de l'esprit, que la philosophie de l'histoire a grossièrement simplifiée dans l'intérêt de ses théories. Les religions m'occuperont d'abord, parce que, liées à la morale et même aux spéculations intellectuelles en tout temps, elles embrassent presque tout ce que nous pouvons connaître de la haute antiquité. Considérées aux époques *primaires*, chez les différents peuples, elles offrent un sujet inséparable des idées et des mœurs. Des questions de races et de langues viennent à la traverse; d'importants problèmes sont à discuter. Aux époques *secondaires* — c'est le nom que je donne à celles où des religions distinctes atteignent un état qu'on peut appeler dogmatique — et aux époques *tertiaires*, pour lesquelles le travail de l'esprit et le mélange des peuples produisent des révolutions dans la foi et des révélations dues à des hommes inspirés, je trouverai des sujets semblables à ceux qui nous occupent et nous passionnent encore, ou qui, directement ou indirectement, y conduisent. C'est seulement à partir des croyances devenues plus ou moins dogmatiques que j'aurai à faire intervenir un développement parallèle de la raison pure, c'est-à-dire indépendante des traditions religieuses, qui ne s'est produit que chez un petit nombre de nations.

Les devoirs de la critique historique appliquée aux religions sont assez connus de nos jours, ils sont pratiqués avec assez d'indépendance

et de lumières, pour que je puisse me dispenser de les établir longuement. Ils se réduisent, en principe, à accepter et à suivre sans hésitation et sans crainte, dans cette matière comme dans toute autre, la méthode unique de la recherche du vrai, la comparaison, l'analyse, l'induction, et à n'admettre de connaissances *a priori* que celles qui sont essentielles à la constitution même de la raison. Quand il s'agit des temps antéhistoriques, où les matériaux semblent de prime abord manquer à l'analyse, la critique trouve de grandes et précieuses ressources dans l'étude des langues et de leurs lois, dans l'exploration des monuments, dans la considération attentive des données constantes de l'esprit humain.

La dénomination de *temps antéhistorique* peut s'entendre en un sens relatif. Elle convient alors à des époques même récentes et à des peuples nouveaux, c'est-à-dire nouveaux à l'égard de ceux dont les traditions régulières remontent plus haut que les leurs. On peut l'appliquer avec exactitude à la vie entière de ces nations, en quelque sorte inconnues d'elles-mêmes, qui n'atteignirent jamais ou qui n'acquirent pas suffisamment la conscience pure du vrai, en matière d'événements et de faits, mais dont les traditions et les idées ne cessèrent point d'appartenir au règne de la spontanéité et d'obéir aux variations et aux erreurs d'une imagination passionnée. L'histoire devient possible jusqu'à un certain point, et réclame pourtant de grands travaux de la part de la critique, lorsque la nation qui ne l'a point possédée s'est trouvée en relation avec d'autres qui avaient du moins quelque chronologie et des annales et qui ont pu nous les transmettre.

Un certain nombre de peuples ont conservé longtemps, auprès de traditions à peu près raisonnables, ou même de l'histoire écrite, une part de développement étrangère et rebelle aux lois communes de la vérité des faits. Pour eux, les temps non historiques embrassent un côté de la vie, le côté religieux; et l'histoire occupe l'autre. Tels furent les Grecs eux-mêmes avec leurs oracles et leurs pratiques augurales, et malgré l'élan que l'esprit scientifique avait pris parmi eux. Tels furent aussi les Juifs et, à leur suite, les races qui accueillirent leurs légendes sacrées. Jusque dans le sein des sociétés élevées au plus haut degré connu de la rationalité, il s'est perpétué et il existe encore des classes d'hommes ignorants, impropres à l'observation exacte, dénués de la notion de la rigueur et de tout esprit de méthode, portés à l'admiration et ennemis de la réflexion qui la désenchante, dominés enfin par les facultés réceptives de la nature humaines. Ces classes-là, par elles-mêmes, continuent d'appartenir à la série des temps non historiques. Aussi voit-on quelquefois se produire au milieu d'elles des phénomènes semblables à ceux de l'enfance des nations, comme par exemple des miracles, des prophéties, des scènes

d'inspiration factice et de convulsions, ou tels autres faits qu'il est inutile de nommer, qui offrent des caractères communs avec les premiers, sans rien de religieux. La raison doit appliquer à ces sortes de phénomènes les mêmes règles d'appréciation que s'ils lui étaient soumis à travers mille myriamètres et quarante siècles de distance, en évitant toutefois de confondre les réalités de sentiment ou de fait avec les fictions dont elles s'enveloppent.

Ces règles dépendent des principes élémentaires de la probabilité et sont des conditions de la science. On peut les énoncer ainsi :

Les faits donnés par témoignage ou tradition ne s'établissent véritablement pour la critique qu'autant qu'il est possible d'en éliminer la part que l'interprétation, la prévention et les opinions des auteurs ou reproducteurs des récits y ont introduite. Cette part est très grande, souvent inextricable, souvent constitue le fait tout entier tel qu'on le communique ;

L'autorité des faits transmis varie depuis zéro jusqu'à une probabilité très haute, équivalente à la certitude, selon les habitudes et les dispositions d'esprit des hommes qui en sont les garants;

Les éléments d'explication et d'élucidation des faits envisagés dans l'histoire ne doivent jamais se chercher hors du sujet même de l'histoire, c'est-à-dire de la nature humaine et des événements humains, de la conscience et de ses actes, et de leur théâtre ordinaire dans le monde ;

Les faits qui semblent étrangers ou contraires aux lois constantes de la nature, reconnues et vérifiées jusqu'ici, n'exigeraient l'hypothèse d'un renversement de ces lois, ou de l'existence d'une loi supérieure, que s'il était impossible d'en rendre compte par l'application des éléments de la psychologie et de la morale, en un mot par l'étude de l'esprit humain.

La critique historique a encore deux règles importantes qui, autrefois et même aujourd'hui trop négligées, ressortent cependant de tous les bons travaux des modernes, et principalement dans notre siècle. Il est utile en les formulant de les opposer aux deux sortes d'abus de méthode auxquels sont dus, après l'emploi des thèses aprioriques pures, le plus grand nombre des systèmes sans poids et sans durée. Je parle de l'abus de l'analogie, et de l'abus, ou plutôt de l'usage erroné des étymologies. L'établissement de ces dernières est devenu de notre temps une véritable science dont les inventeurs de rapprochements historiques ne devraient plus se permettre d'ignorer les bases. Ils devraient savoir que les étymologies les plus apparentes et, au premier aspect, les plus vraisemblables peuvent être fausses, et que cela est prouvé par mille exemples, tandis que des séries entières d'étymologies vraies, c'est-à-dire établies par la filiation

authentique des mots, là où il est possible de la suivre, sont pourtant de nulle apparence en elles-mêmes ou d'apparence très faible. Il serait temps que les esprits systématiques cherchassent des procédés moins usés que ces jeux de linguistique improvisée, à l'aide desquels s'opèrent à volonté les rapprochements les plus opposés entre les peuples, entre les religions. Une étymologie sérieuse doit s'appuyer, soit sur l'histoire du mot et de ses formes successives, souvent difficiles à obtenir, soit sur l'accord du cas qu'elle présente avec une loi générale de dérivation et de transformation de la parole, entre deux langues dont on compare toute une suite d'éléments. L'application de cette méthode a conduit à des découvertes historiques de la plus haute importance, et qui ont éminemment le caractère scientifique, en ce que les lois linguistiques sur lesquelles se fondent les philologues positifs sont susceptibles de vérification, comme le seraient des lois physiologiques.

Quant aux analogies, l'abus en est encore plus grand et le remède moins avancé, moins généralement apprécié. L'historien des institutions et des religions de l'humanité semble souvent se croire obligé de chercher à tout prix une certaine unité d'origine et de traditions; il ne voit partout qu'imitation et emprunts de chaque peuple à quelque autre peuple; il se fie à des ressemblances vagues ou sommaires, que des renseignements plus précis viennent souvent réduire à rien, sans se dire qu'une analogie, fût-elle très visible et profonde, ne suffit pas encore pour démontrer une communication. Et je ne parle pas de ceux à qui tout est bon en fait de comparaisons, parce que leur esprit se contente du premier aperçu venu, faute d'exercice dans l'analyse, et faute de cette science, de cette expérience qui augmenteraient chez eux le nombre et la faculté des distinctions, et les informeraient de la masse des erreurs où sont tombés tant de leurs prédécesseurs qui ont procédé comme eux. Je poserai donc en principe ici : que la critique ne doit s'arrêter qu'aux analogies claires et dont les éléments sont bien définis; que les ressemblances les plus avérées de la pensée métaphysique ou religieuse dans ses produits divers n'excluent pas toujours la spontanéité chez chaque peuple où ils se rencontrent; et que, enfin, dans les cas où la nature humaine comporte cette spontanéité, on ne doit admettre de communauté originaire, ou de communications et d'emprunts d'une nation à une autre, qu'en les rendant probables par d'autres considérations.

J'ajouterai quelques développements à la question des miracles, parce que la critique en est encore assez peu satisfaisante dans les plus répandus des ouvrages où ils sont envisagés d'un point de vue rationnel. On rejette ordinairement la réalité des miracles, sur ce

motif que rien ne peut avoir lieu dans la nature qui soit contraire aux lois de la nature. Mais ceci soulève d'insurmontables difficultés. Nous ne connaissons pas ces lois, ou les plus générales de toutes, assez pour juger, sans ombre de doute, de ce qui leur est ou non conforme. A la loi on peut toujours opposer l'exception, ce qui est en appeler à une puissance inconnue capable de produire le fait exceptionnel ou, plus scientifiquement, à une autre loi enveloppante de la première. Tel serait le cas, si l'ordre général comportait un certain nombre d'événements qui n'auraient d'explication que dans la cause et dans la fin suprême de tous. Alors la question sort de la science et de l'histoire et devient toute religieuse. Nous ne saurions décider *a priori* que jamais une volonté supérieure à la nature que nous connaissons n'intervient et ne peut intervenir dans les phénomènes ; et remarquons bien que, dans la supposition d'une nature bornée aux lois purement physiques, avant la connaissance des forces animées, l'action d'une volonté, fait mental capable de modifier instantanément un mouvement local, aurait le caractère d'un miracle, tel qu'on l'entend ici. Au fond, nous ne saisissons les lois naturelles que comme données à l'expérience et constamment vérifiées : par exemple, il n'est pas contradictoire, je dis contradictoire, qu'un mort reprenne vie, ou que les propriétés physiques, chimiques, organiques, d'un corps soient modifiées par une action inconnue. Aussitôt qu'une loi cesserait de se vérifier dans un cas quelconque, elle n'en serait plus la loi unique, et c'est tout ce que nous devrions conclure.

Le langage vulgaire admet trois espèces d'impossibilités : logique, morale, physique. La première, la seule vraiment rigoureuse aux yeux de la science, comprend tout ce qui *ne peut être* et effectivement *n'est pas*, parce qu'il serait contradictoire qu'il fût. La seconde s'applique à des faits qu'on n'attend pas, qu'on ne croit pas, mais qui à toute force *peuvent arriver* et *arrivent*. La troisième compose l'espèce des miracles, c'est-à-dire des phénomènes qui, suivant la pensée logique, *pourraient se produire*, mais selon l'expérience bien consultée *ne se produisent pas*, dira très justement le philosophe ou le savant, ennemi des hypothèses pures, exempt de crédulité, mais en garde contre les assertions logiques et absolues portant sur les lois de la nature.

Ainsi, toute la question, pour ceux qui persistent à se la poser, est de savoir si véritablement les grandes lois naturelles sont ou ont été quelquefois démenties, et nullement si elles peuvent l'être. On ne doit pas légitimement se demander s'il a pu se faire des miracles ; il suffit de savoir si raisonnablement, et tout bien considéré, on doit croire qu'il s'en est fait. La vraie définition du miracle est celle-ci : un fait extraordinaire, inattendu selon la raison, non réductible aux

lois naturelles connues, en opposition avec la mesure actuelle de ces lois et de leurs applications. Or, d'une part, ce fait *peut* logiquement être réel; d'une autre part, s'il n'est point réel comme on le rapporte, la fiction qui en a été faite ou les illusions qui y ont donné lieu *peuvent* s'expliquer par les erreurs de l'esprit humain en matière d'observation, de croyance et de témoignage, ou encore, pour la plus faible partie, à l'aide de phénomènes physiologiques obscurs, difficiles à préciser. Laquelle de ces deux possibilités conduit à la conclusion la plus probable? De tout temps, l'homme capable d'un effort de réflexion aurait dû répondre à cette question générale, autant qu'elle pouvait se poser pour lui : « La probabilité de l'erreur est de beaucoup la plus grande; il est extrêmement vraisemblable que le *fait* miraculeux n'est pas un fait, ou qu'il est un fait, une réunion de faits tout autres qu'on ne pense. » Mais cette interprétation a trouvé de grands obstacles dans l'état mental des masses humaines.

Le propre de l'ignorance est de croire que rien n'est si aisé que de *constater* un fait. Au contraire, quiconque a touché tant soit peu aux sciences expérimentales sait que les faits sont complexes, qu'ils tirent de l'analyse seule, et d'une analyse exacte, de vraies définitions, et que l'extraction d'un fait engagé dans beaucoup d'autres est un travail, souvent une découverte. On est d'abord tenté de donner le nom de fait à chaque élément défini par une hypothèse irréfléchie ou même inaperçue, parmi ceux qu'offre le mélange confus dont toute observation grossière se compose. Plus tard, on reconnaît n'avoir rien *constaté*, si ce n'est le fait mélangé lui-même. La science commence quand on sépare, quand on limite et détermine les parties et leurs rapports. Alors seulement se présente un vrai fait à démontrer ou à vérifier, et on doit apporter une attention extrême à l'envisager de telle manière que l'interprétation de l'observateur ne vienne pas se mêler à l'observation et l'altérer : source continuelle et considérable d'erreurs. Après que nos affirmations spontanées ont subi cette épreuve, il nous arrive souvent de reconnaître faux cela précisément que nous avions cru voir, et, à la place du fait prétendu, vient une vérité que nous n'avions pas soupçonnée.

Aucun miracle n'a été soumis à cette méthode, devant laquelle les témoignages simples n'ont pas le moindre poids. C'est elle pourtant, on peut le dire, qui s'est appliquée d'une manière générale à la question des miracles. L'esprit scientifique, se détournant du fait prétendu, du fait inobservable, impossible à reproduire pour l'expérience, s'est reporté sur un fait général qui lui suffisait et qu'il pouvait vérifier, quoique longtemps méconnu : à savoir, le penchant de l'homme à s'halluciner, à imaginer, à modifier par l'imagination, à transmettre, à accueillir, à amplifier avec ardeur des *faits* autres que ceux qu'il

a vus ou pu voir, cela, suivant le courant de ses passions religieuses, ou seulement de son goût pour le merveilleux, et conformément à l'état d'espérance et d'attente de sa foi. Le miracle, *phénomène historique imaginaire*, a été ainsi substitué, pour la critique, au miracle, *phénomène historique réel* des croyances vulgaires. L'exégèse a remplacé la croyance pure et simple de la légende. La légende, réduite à elle-même, et privée de son ancien concours de preuves illusoires, a gardé, pour unique fondement qu'on ne puisse lui refuser, la possibilité logique de phénomènes contraires aux lois universelles de l'expérience, et dont nul observateur compétent et libre d'esprit n'a jamais été témoin. Il y aurait bien encore à tenir compte d'une base plus réelle, celle de certains accidents physiologiques produits sous l'influence de l'imagination et de la foi, et qui expliqueraient telle *merveille* (parmi les moins extraordinaires). Mais cette autre possibilité, dont l'exégèse dite *rationaliste* a tant abusé, emporte plutôt la négation que la confirmation du *miracle*, tel que les religions l'entendent, puisqu'elle dépend d'une loi.

La critique historique pose par cette négation une de ces thèses de haute probabilité, équivalentes à la certitude pour la raison humaine. Aussi, l'aveu qui eût exigé autrefois un rare désintéressement à l'égard des croyances traditionnelles, et qui ne se rencontrait même qu'avec des passions hostiles à ces croyances, est devenu un axiome et une première condition à remplir pour l'étude de l'histoire. La foi religieuse, à son tour, se voit ou se verra obligée d'y consentir, en s'apercevant de plus en plus que les miracles n'ont aucun rapport nécessaire avec l'essence d'une religion, et que, loin de passer désormais pour des preuves, ils sont pour l'esprit des motifs de doute et des occasions de scandale. Il est facile de démêler les causes de ce progrès de l'esprit humain dans les voies de la réflexion.

Une des plus importantes est le développement des sciences d'observation. La méthode qui les a fondées et qui en accroît incessamment le domaine favorise, tantôt directement, tantôt indirectement, l'habitude intellectuelle de chercher les faits véritables sous les apparences que d'autres habitudes et des préventions de tout genre mettent à leur place. C'est ce que j'ai tâché d'expliquer.

La conviction de la constance des lois naturelles suit le progrès de la découverte même de ces lois. Leur empire reconnu se fortifie et s'étend; l'étude du monde représentatif et de ses illusions s'ajoute à celle de la nature; on se rend compte de la part que l'imagination, la passion, la foi prennent à des phénomènes dont on croyait l'observation et la transmission toutes simples, et dont l'expérience prétendue était rattachée à des causes invérifiables, hors de l'homme et hors de la nature.

Enfin, ces phénomènes mal compris, que l'ignorance croyait le privilège d'un peuple ou d'une religion (du moins comme de provenance *divine*, et sauf à s'expliquer par l'action de malfaisants *démons* ce qui se rencontrait ailleurs d'analogue), l'histoire approfondie en a fait reconnaître l'universalité. Il a fallu, dès lors, leur supposer une cause générale et unique. Cette cause n'est rien moins que l'homme lui-même en ses éléments passionnels, sous l'empire de l'imagination et de la croyance. C'est dire que l'analyse en est délicate et réclame bien des travaux encore; car, s'il est relativement aisé de rendre compte de l'erreur dans l'observation prétendue et dans les témoignages, il l'est beaucoup moins de faire la part des éléments psychologiques ou physiologiques sérieux qui y sont mêlés. Mais le sens principal et le vrai point de vue historique des miracles ressortent clairement de ce qu'ils appartiennent à certaine époque de la vie d'un peuple, à certaine classe d'une nation, et disparaissent constamment dans les temps, dans les milieux et selon la mesure précise où la réflexion dirige l'esprit humain.

La critique des révélations revient en grande partie à celle des miracles, puisque le révélateur, outre les *signes* ordinaires de sa mission, qui sont des prodiges et des prophéties, est un miracle vivant, passe pour être et se croit lui-même le réceptacle d'une volonté surnaturelle. Je dis qu'il se croit tel, et cette croyance qu'on voit apparaître à divers degrés dans tous les temps chez les prophètes, chez les simples inspirés, chez d'autres encore, pour lesquels elle est la forme morale d'une aliénation plus ou moins caractérisée, cette croyance est, en effet, le premier point fondamental de l'explication des phénomènes de la révélation. Le second est la disposition des hommes à qui la révélation s'adresse à l'accepter comme possible, et bientôt comme réelle. Il faut donc écarter ici, et il le faut également pour la plupart des miracles, la grossière et trop facile supposition d'imposture. L'imagination et les formes qui la dominent, l'absence de culture scientifique, certaines notions de la divinité et du monde, éloignées sans doute de celles que la réflexion finit par nous rendre seules intelligibles, mais par là même plus naturelles et toutes spontanées avant l'avènement de la raison, enfin l'abandon de la volonté aux passions et toutes les propriétés de cet état de la conscience que j'ai résumées ailleurs sous le nom de vertige intellectuel, tels sont les éléments que la critique peut relever partout où une révélation quelconque se fait jour, et cela, soit dans l'âme qui en est le sujet, soit dans les âmes que gagne la contagion de l'enthousiasme et de la foi (voir *Deuxième essai*, § XII).

Au reste, il est bon de distinguer l'imposture positive, dont on a

trop souvent accusé les auteurs et propagateurs de mouvements religieux, d'avec certains genres de mauvaise foi et d'entraînements à mentir, puis à croire que l'observation a pu souvent constater chez les hommes qui arrivent d'une manière quelconque à avoir ce qui peut s'appeler charge d'âmes : hommes d'États, homme d'Église, conducteurs de peuples, et j'ajouterai auteurs de systèmes en tous genres. Par exemple, celui qu'une combinaison d'idées favorites a entouré des liens étroits d'une doctrine formulée, qu'il se plaît à poser inébranlable et invariable, comme celui que des emportements extatiques ont mis hors de lui et placé dans les conditions d'un rôle mystique à soutenir fidèlement et sans faiblesse; tous ceux qui, ayant assumé une mission en face d'autrui, en face d'eux-mêmes, se sont pour ainsi dire condamnés, rivés à la certitude, ne laissent pas d'avoir la conscience traversée par des pensées contraires : ils se sentent agités par le souffle, ils se voient quelquefois entraînés par les tempêtes du doute. Or ce doute, qu'ils appellent naturellement la tentation, n'est bien souvent que la tentation d'être justes et vrais. Des hommes auxquels nous devons supposer plus de génie, plus d'étendue et de portée d'esprit que n'en a la multitude, sont sujets à de telles épreuves. Mais les vues droites et élevées, les sentiments nobles qui se mêlent à leurs erreurs, même les plus graves, les font reculer devant une révolution interne de la certitude qui aurait pour effet d'emporter le bien avec le mal, le vrai avec le faux, et de ruiner entièrement l'œuvre à laquelle ils se sont consacrés et qui est leur vie même. Des passions personnelles et moins honorables se mêlent à la passion du bien et de la vérité.

Dans cette situation critique, il est difficile qu'un homme ne porte pas l'usage de la volonté au delà de ce qui est nécessaire pour l'affermissement légitime de la conscience, et que la mesure de ses affirmations, de sa foi et de ses actes, ne dépasse de beaucoup celle du droit que sa propre raison est apte à reconnaître. Il arrive alors, s'il s'agit d'une doctrine, que le docteur dirige toutes ses pensées, emploie toutes ses forces à confirmer des aprioris, à nier ou à dissimuler des objections qu'il pourrait connaître mieux que personne ; et il arrive, s'il s'agit d'une révélation, que le révélateur organise en quelque sorte tous les moments de son âme sous la dépendance des moments de passion religieuse et d'imagination ardente ou extatique.

Mais la mauvaise foi bien déterminée doit avoir conscience d'elle-même. Elle est commune chez les hommes politiques, qui, par état, calculent toutes choses ; elle est plus rare chez les prophètes et chez les révélateurs, qui ont presque tous été des hommes de spontanéité. Son origine se trouve dans la maxime immorale de la justification des moyens par la fin que se propose l'agent ; plus haut encore, dans

un faux principe dont j'ai parlé ci-dessus en traitant des rapports de l'amour et de la justice. Tout homme qui regarde le bien comme un objet à réaliser extérieurement, autrement que par la raison et la libre volonté des âmes que ce bien concerne, est conduit à regarder aussi le mensonge comme un moyen d'établir le vrai, de même que la violence lui semble l'instrument naturel de l'œuvre de la justice. Or, ce point de vue a été le plus communément accepté de tout temps. Il a même régné sur les religions et a dû porter plus d'une fois ceux qui les représentaient ou qui les propageaient à joindre à la vérité dont ils se croyaient en possession une part plus ou moins grande de mensonges utiles, pour la fortifier et la faire reconnaître. Mais je ne m'arrêterai pas plus longtemps sur ce point. Un traité de casuistique pourrait seul énumérer les degrés de la mauvaise foi, depuis la simple réticence jusqu'à l'imposture, et depuis le mensonge qui trompe le menteur lui-même jusqu'à l'organisation systématique de la duperie (1).

Il me reste à apprécier le rôle des prophètes et des révélateurs dans l'humanité. Je puis le faire aisément avant de procéder à l'examen de l'esprit et des conséquences de leurs œuvres. Il ne s'agit encore que des premiers principes.

D'abord, je n'ai pas à revenir sur la justification du fait de religion. Elle résulte de mes études psychologiques, d'une manière générale. Touchant les aberrations de la foi et les illusions de la passion religieuse, nous devons juger qu'elles furent inévitables, à raison des données de la nature humaine qui ne peut approcher de la réflexion et de l'affirmation raisonnée, sur les plus éloignés et les plus difficiles de tous les problèmes, qu'en traversant une longue suite de croyances dues à ses facultés spontanées. L'homme a porté primitivement en lui les éléments essentiels de la moralité; c'est du moins ce que je me suis efforcé ci-dessus de mettre en lumière; mais ni des règles pour le jugement, ni la science la plus élémentaire du monde et de lui-même ne pouvaient résulter du simple exercice de son intelligence

(1) Le phénomène religieux de la révélation n'est envisagé ici que sous le rapport des miracles supposés qui ont pu s'y mêler, soit par la prétention du révélateur, soit surtout au dire des légendes dont les superstitions populaires entourent toujours son histoire. Ma classification des religions en trois genres, d'après leurs époques, eu égard au développement de l'esprit, me donne à considérer le révélateur à un point de vue supérieur, comme apportant dans le monde une pensée et une foi personnelles, destinées à révolutionner plus ou moins profondément les idées religieuses antérieurement reçues. Sous cet aspect, la question se présente encore de savoir si le révélateur a cru aux miracles, et surtout *s'il a cru lui-même en faire*. Elle est à examiner en chaque cas.

et du jeu de ses passions. Et cependant un attrait naturel puissant le poussait à vouloir s'expliquer à fond des phénomènes dont il possédait à peine les premiers éléments de connaissance. La divinité, c'est-à-dire tout pouvoir externe par lequel il se sentait dominé, la nature et ses différentes forces, ce qu'on appela plus tard religion, et ce qu'on appela philosophie, et ce qu'on appela science, tout cela réuni et confus sollicitait à la fois sa curiosité et impliquait ses intérêts les plus chers. Dans un état voisin de l'innocence, il pouvait encore s'abandonner à de purs instincts et demeurer dans une certaine indistinction de croyance; mais, après le déchaînement du mal, les consciences troublées éprouvèrent un besoin plus vif de pénétrer le secret de la destinée humaine, ou du moins de fixer quelques rapports de l'homme avec les puissances extérieures. Alors s'engendrèrent, dans les âmes les plus disposées à l'émotion religieuse, des phénomènes d'inspiration et de révélation qui déterminèrent contagieusement la foi générale et conduisirent à des pratiques de culte. L'état relatif de moralité de chaque groupe social où parut un produit de l'esprit en matière de religion exerça toujours une influence profonde sur l'espèce ou le développement de ce produit. Il n'a pu en être autrement; c'est une erreur manifeste d'attribuer à tel ou tel dogme une action d'ordre primitif sur la moralité, quand ce dogme lui-même témoigne des dispositions morales de ceux qui l'ont admis les premiers. Mais l'effet devient une cause à son tour, grâce à l'empire des traditions et des habitudes.

Plusieurs peuples ou tribus paraissent ne s'être jamais beaucoup élevés par leurs idées ou pratiques religieuses au-dessus du niveau de bassesse ou d'infamie des mœurs qu'ils s'étaient faites. Pour eux, la religion s'est bornée à représenter la vie comme elle était et comme on l'entendait, en la liant à quelque supposition d'ordre mystérieux. Tel est surtout le cas des tribus les plus avilies. D'autres peuples ont été moins étrangers à l'idéal et ont su tirer du sentiment religieux un certain ennoblissement de leurs coutumes, même de celles que nous jugeons aujourd'hui dégradantes ou odieuses. Le mal à l'état d'institution avait chez eux une certaine grandeur et une certaine poésie, signes sérieux d'une élévation persistante au milieu des plus tristes égarements, et de la possibilité du progrès et des révolutions morales. Mais cette possibilité était d'autant plus faible qu'une organisation sociale puissante, une terrible solidarité corroboraient les passions et les mœurs par les institutions, et qu'une force insurmontable ou une prompte répression s'opposaient à toute réforme, à toute nouvelle initiative religieuse qui aurait germé dans quelques âmes choisies. En pareil cas, il n'y avait guère que des communications, et le plus ordinairement violentes, avec des peuples étrangers

qui pussent amener des changements religieux et moraux d'une nature grave. Enfin, il est des nations chez lesquelles la religion s'est proposé un idéal supérieur à la vie et a fait effort pour l'amélioration morale de la nature humaine. C'est là que se rencontrent les révélateurs proprement dits, hommes qui ont joué dans la religion le rôle qui revient dans la science et dans la vie politique à ceux qu'on appelle des *grands hommes*; car, s'élevant par la double énergie de la liberté et de la passion religieuse au-dessus du milieu où ils vivaient, ils ont fait passer leur âme dans les masses populaires. Là aussi la religion se montre susceptible de progrès, de transformation ou de décadence, parce que l'esprit travaille sur les données de la révélation, et que les cœurs, d'un côté, descendent rapidement des cimes où l'enthousiasme les transporta, et de l'autre peuvent y remonter ou même aspirer à de plus hautes.

Il a appartenu à des révélateurs ou prophètes de relever des nations tombées très bas, ou de les initier à un idéal dont le cours ordinaire des idées et des mœurs ne les eût point mises en possession. Ce service a été grand surtout quand il a été rendu à tel peuple de qui les ressources de la réflexion étaient faibles et que la raison n'aurait jamais fait sortir de son infimité. Mais, même chez ceux qui devaient arriver par la science aux conceptions morales pures, l'enseignement religieux eut presque seul la vertu de rendre accessible aux masses un certain degré de moralité, et de donner une sanction aux bons sentiments. Je ne prétends pas que les religions n'aient servi qu'aux ignorants, n'aient pris un empire utile que sur de certaines classes. Il est vrai qu'elles ont mis en œuvre la superstition et l'erreur, et ne se sont appuyées d'ordinaire que sur celles des facultés de la nature humaine qui favorisent le moins l'aperception du vrai; mais il faut avouer aussi qu'elles ont donné satisfaction au principe de l'émotion, méconnu par les philosophes, et qu'elles ont fait de la foi un usage, en soi légitime, pour poser dans le monde autre chose que les froids objets de la spéculation des écoles.

Ensuite, la philosophie est individuelle, l'usage de la raison est individuel, et, en cela, ce qui fait sa grandeur fait sa faiblesse. Sans doute, il vient des temps où les conquêtes de la méthode rationnelle prennent un caractère social, mais cet avènement de la science, même très incomplet, exige des siècles de préparation, et des circonstances heureuses, et des suites de travaux d'un genre personnel, et enfin l'abandon de beaucoup de chimères, car la raison a aussi ses leurres et ses idoles. Au contraire, les religions sont contagieuses de leur nature, et non seulement elles unissent les hommes dans le présent (de même qu'elles peuvent devenir pour eux des causes terribles de division et de luttes sanglantes), mais encore elles les lient à leurs

propres traditions et s'introduisent dans leurs habitudes séculaires. Enfin, elles les rattachent tous ensemble aux puissances extérieures, dont elles déterminent des rapports avec eux. Il arrive de là qu'un révélateur et un législateur primitif ne parlent guère en leur propre nom. Les peuples ne les croiraient pas; et eux-mêmes se croiraient-ils? Ils pensent tous ce qu'écrivait spirituellement Platon, en essayant d'une sorte de révélation philosophique : Ceci est vraisemblable, nous le déclarerons vrai quand un oracle se sera fait entendre.

Toutes ces raisons nous font comprendre comment les religions, tantôt seules, tantôt concurremment avec la raison philosophique, ont dû faire l'éducation du genre humain dans la recherche du vrai et du juste. Et nous comprenons aussi que des révélations aient eu exclusivement, dans certains cas, la puissance de sauver des peuples engagés dans des voies de perdition. Nous pouvons maintenant revenir à l'origine du sentiment religieux et chercher quel fut l'esprit, quelle fut la morale des doctrines qui se firent jour ou se succédèrent sur les différents points du globe où l'homme forma des établissements. Mais auparavant, et pour ne pas laisser de trop graves lacunes dans un chapitre destiné à poser les lois générales de la critique appliquée aux religions, j'indiquerai quelques autres points d'une haute importance, dont les développements se retrouveront partout dans la suite et ne sauraient se donner par anticipation en dehors des faits et des exemples qui les appuient.

J'ai parlé des prophètes ou révélateurs. Mais ces hommes appartiennent à certains moments de la culture religieuse et à certaines nations, et se distinguent profondément des prêtres des temps primitifs et des donneurs d'oracles, en un mot de tous ceux qui ne tranchent sur la foule que par une aptitude plus prononcée, héréditaire ou spontanée, à présenter les phénomènes spirituels communs. Les vrais révélateurs eux-mêmes, quand ils ont pu croire qu'ils laissaient leur œuvre accomplie, œuvre d'inspiration personnelle, par conséquent de scission à quelques égards, n'ont jamais fait que la livrer aux mains d'un peuple ardent à la transformer pour se l'expliquer et se la rendre accessible. En quoi consiste essentiellement ce travail populaire qui, dans la haute antiquité, puis à quelques époques caractéristiques, construit des dogmes religieux destinés à se transmettre comme sacrés et, s'il se pouvait, immuables, de génération en génération, telle est la question que la critique se pose, après avoir écarté les deux hypothèses extra-scientifiques: celle de l'intervention de causes extérieures à la nature et à l'humanité; celle de la composition réfléchie et de l'imposture systématique de quelques hommes, jointes à la crédulité des masses.

Il ne s'agit pas tant du principe et de l'objet propre de ce travail, car on comprend assez qu'il est donné dans les idées naturelles d'âme, de vie et de pouvoir cosmique; ni de son instrument et de son mobile, qui sont visiblement l'imagination et la passion appliquées au futur et à l'inconnu : et pourtant nous verrons quelles dissemblances éclatent entre les diverses nations antiques, et sur un fond qu'on pourrait croire simple et commun, et sur la direction morale des esprits. Il s'agit plutôt de définir les éléments de certaines créations religieuses qui servent à envelopper les croyances humaines, et qu'on a nommées des fables ou des dogmes, selon que l'invention poétique ou l'effort métaphysique y étaient le plus apparents. La critique s'est depuis longtemps donné carrière sur ce problème, comme s'il n'en existait pas d'autres, et de tout aussi importants pour le moins. On reconnaît aujourd'hui qu'il a plusieurs solutions, applicables à des peuples différents; mais l'ancienne et vulgaire tendance à obtenir à tout prix la simplicité et l'unité se montre encore dans le parti pris de la plupart des auteurs de n'admettre qu'un seul et même procédé de l'esprit humain dans la composition de ses croyances.

Il fut une époque où l'on ne connaissait guère que le groupe des *trois religions* et le *paganisme*, nom commun sous lequel on réunissait toutes les autres, et même celles que nous savons aujourd'hui différer si profondément de la mythologie des Grecs. Dans le groupe des *trois*, le christianisme échappait à la critique sérieuse, soit quand il passait non pas simplement pour une religion, mais pour la religion *absolument* vraie, c'est-à-dire imposée à la raison par le témoignage, littérale, et fixée indépendamment de la liberté d'interprétation des documents, soit quand des révoltés qualifiaient d'imposteur son Homme-Dieu. L'islamisme et le mosaïsme offraient un intérêt médiocre et soulevaient peu de discussions, l'un à cause de sa grande simplicité, l'autre, de plus, grâce au rapport trop simplifié qu'on lui reconnaissait avec le christianisme. Tous deux avaient d'ailleurs, comme ce dernier, des fondateurs en évidence. Le problème de la production spontanée de la religion roulait alors tout entier sur la mythologie, et sur la seule mythologie connue. Les anciens se l'étaient déjà posé, et leurs opinions rationnelles s'étaient partagées entre l'évhémérisme, qui ne voulait voir dans les dieux que des hommes déifiés par leurs semblables, et le symbolisme, qui, avec des applications variées, s'accordait à trouver en eux et dans leurs histoires une représentation de l'essence et du jeu des éléments et des phénomènes naturels. Cette dernière théorie a justement prévalu chez les modernes, mais quelquefois avec excès; car il paraît bien, d'une part, que l'apothéose a occupé une certaine place dans le développement, sinon dans l'établissement premier des religions mythologiques;

de l'autre, il n'existe aucun motif pour ne pas compter la déification de l'homme au nombre des idées qui ont pu tenter l'esprit religieux non loin de l'origine. De ce que la mythologie a mis incontestablement la nature en œuvre par des symboles dont la personnification des phénomènes est l'accompagnement ordinaire, il n'est pas moins possible, il est, au contraire, croyable que la personne réelle a été quelquefois élevée à ce rang de Dieu que tant d'autres objets obtenaient en usurpant sa forme. Les cultes des *esprits*, des *héros*, des *ancêtres* ont un point commun qui est cette divinisation de la personne. Par là un personnage réel peut devenir, aussi bien qu'un événement de l'histoire ou qu'un fait physique, astronomique, météorique, le sujet d'une composition légendaire. Ces choses que nous distinguons si bien peuvent même se mêler dans une seule et même légende. Le réel et le symbolique, le physique et l'humain en ressortent alors à volonté selon les dispositions intellectuelles de celui qui la reçoit ou qui la transmet, et la fable revêt plus de faces et de sens divers que plus tard on n'en désirerait pour la commodité de l'exégèse. La conscience réfléchie a naturellement de la peine à se rendre compte de ce que la conscience spontanée a produit dans cet état où elle-même ne se rendait pas compte de ses opérations.

Ce produit de l'enfance de l'âme a pour caractère essentiel le symbolisme. C'est dire qu'il renferme, comme tout ce qui tient à la catégorie du semblable ou de l'analogue, dans une imagination libre, beaucoup d'éléments vagues, indéterminés, dont dispose la fantaisie. Le *symbole*, car il faut enfin le définir, est la chose prise pour signe d'une autre chose, sur la foi d'une ressemblance quelconque, souvent partielle, fugitive, rebelle à l'analyse, d'autres fois assez naturelle pour se reproduire et se retrouver en tout temps. L'objet physique ou moral signifié par le symbole obtient par ce moyen une sorte de généralisation, quoique toute sensible ou imaginative, qui remplace l'abstraction des temps postérieurs et tient lieu de presque tous les procédés de la connaissance. On connaît le rôle du symbolisme pour l'établissement du langage. Ce rôle n'est pas moindre dans les religions. Ici l'objet signifié est l'un de ces grands phénomènes naturels qui impriment fortement la pensée humaine à l'origine, ou l'un de ces concepts, importants dans leur simplicité, qui se rapportent à la vie de l'homme ou à quelque grande loi de la nature. Quant à l'objet qui sert de signe, il ne manque pas, on le conçoit, de variété. Toutefois sa détermination la plus commune, comme sa plus grande valeur religieuse, se rencontrent dans le choix de l'homme lui-même et de ses organes et de ses facultés, pour représenter symboliquement les phénomènes et les idées.

Sitôt que l'homme est pris pour symbole, il arrive aisément que l'imagination ouverte aux analogies met en rapport les événements de la vie humaine avec les accidents des objets physiques ou moraux que cette vie est appelée à représenter. L'histoire d'un personnage, dieu ou héros, devient le symbole complexe et prolongé d'une partie de l'histoire de la nature, et quelquefois de la vie de l'humanité. Ainsi se forment les *mythes* proprement dits; car il conviendrait, afin de ne pas confondre les genres, d'étendre plutôt le nom de *légende* à ces récits d'un caractère différent que compose la piété religieuse, lorsqu'elle réunit dans une personne réelle au fond, mais idéalisée, les propriétés et les actions qu'on est porté à attendre d'un prophète ou d'un Dieu à une époque donnée. La légende ne suppose point à la rigueur l'existence d'une base historique positive, et elle a l'avantage de ne pas l'exclure. Quoi qu'il en soit de la justesse de ces observations, j'userai du droit de définir, pour distinguer le mythe de la légende en attachant au premier de ces mots le sens d'un symbolisme plus physique et en tout cas plus général, au second, plus particulier, plus moral et ordinairement moins étranger à l'histoire. Mais j'ajoute que ces caractères distinctifs sont loin d'être toujours tranchés ou faciles à établir.

La critique, en parvenant à s'assurer de ce qu'il y a d'essentiel à l'humanité dans l'emploi religieux du symbole, au temps du règne de l'instinct et des productions spontanées de l'esprit, incline aisément à une erreur, qu'explique à son tour la prédominance de la réflexion. On penche trop, sans cependant s'en expliquer clairement, à prendre les symboles pour les produits d'un travail presque volontaire et pareil à la composition allégorique d'un littérateur. Cette illusion de la science est la première difficulté qu'elle ait à vaincre pour approcher de la connaissance de l'humanité irréfléchie et des religions primitives, aussi bien que de la nature antique du langage.

Une autre erreur a engendré de nombreux systèmes. A peine a-t-on reconnu l'importance du symbole dans l'antiquité que l'on s'est demandé quelle a dû en être la matière. Chaque mythologiste, s'établissant dans un domaine préféré, s'est efforcé alors de montrer à l'aide de rapprochements et d'indices vagues, de monuments interprétés arbitrairement, de commentaires et d'étymologies, enfin en accumulant de faibles ou vaines probabilités, que les hommes en tout temps et en tout pays avaient élevé leurs compositions mythiques sur une base unique. L'astronomie, par exemple, a été présentée comme une clef de toutes les conceptions religieuses possibles. Ainsi s'égarèrent l'esprit si ingénieux de Dupuis, et, à sa suite, l'esprit sagace et méthodique de Volney. Plus tard les études et les mécomptes

ont forcé l'archéologue d'avoir égard au génie propre de chaque peuple, pour interpréter ses œuvres, et la lumière projetée sur des nations et sur des âges autrefois si obscurs a dû démontrer aux savants les plus systématiques combien les créations spontanées de l'homme l'emportent en variété sur les élucubrations de celui qui les médite. Les sujets les plus divers ont certainement offert une matière aux antiques mythologies. De plus, le penchant mythologique lui-même a été très inégalement partagé. La production légendaire a obéi à des impulsions bien différentes et réalisé plusieurs genres d'idéal. Le travail métaphysique s'est porté à l'établissement de véritables dogmes, avec des degrés de profondeur variés et des caractères qu'il n'est pas permis de confondre. Enfin certaines races paraissent, dès le commencement, s'être placées en face des essences mystérieuses du monde, dont la religion poursuit la connaissance, et n'avoir point subi ou n'avoir subi qu'imparfaitement l'influence des causes qui ont entraîné les autres. En dépit des lumières apportées dans ce sujet par la mythologie scientifique et par la philologie, il arrive encore qu'un philosophe adopte et soutienne pour les besoins de sa doctrine un système exclusif sur l'origine de la religion. Mais on peut en pareil cas se demander lequel fait le plus de tort à l'autre : la philosophie de l'auteur à son système mythologique, ou son système mythologique à sa philosophie.

CHAPITRE II

Des définitions de la religion.

On dirait que l'opposition qu'on a coutume d'établir entre la religion et la science a influé sur les définitions qu'on a essayées de la religion au point de les rendre étrangères à l'esprit scientifique même le plus élémentaire. Elles ont en effet le défaut commun (autant que j'en connaisse) de ne pas s'étendre à la totalité du sujet à définir, mais de se poser sur le terrain des sentiments actuels et des notions les plus épurées. Je parle, bien entendu, des auteurs qui admettent pour la religion une fonction propre et une existence naturellement inhérente à l'âme humaine. Mais comme elle ne laisse pas d'être multiple et que, en fait, il y a *des religions* dans le monde et dans l'histoire, et non pas seulement *une religion*, à moins de soutenir que *la religion* est démonstrative, ou imposée par une autorité irrésistible, et que tout le surplus de ce qui porte ce nom doit en perdre le droit, il faut bien accorder que la définition de cette chose multiple doit en embrasser toutes les variétés depuis les temps les plus anciens où l'on puisse remonter, et jusqu'à de très infimes produits qui ne peuvent pourtant se rapporter qu'à elle. Il n'y a pas deux manières d'entendre les règles logiques de la définition ; il n'y en a qu'une.

La définition que Kant a donnée de la religion n'est pas exempte du vice commun, mais elle porte avec tant de justesse sur l'idée à définir, considérée à un point de vue rationnel, qu'il suffit de donner à chacune des notions qu'elle implique une plus grande extension, et moins de rigueur qu'il ne le voulait lui-même, pour la rendre applicable à la totalité du sujet. C'est un privilège du génie d'avoir de ces rencontres. La religion, c'est ainsi que Kant formule rigoureusement sa pensée, souvent reproduite et imparfaitement rendue, « la religion, est la reconnaissance du devoir en tant que commandement divin ; aussi la croyance à l'existence de Dieu en procède ; et la morale, au point de vue pratique, mène à la théologie, qui cependant est et demeure problématique au point de vue théorétique ». Le premier point à éclaircir ici est l'idée du devoir. Prenons ce mot (*Pflicht*) non dans le sens élevé d'une déontologie rationnelle, mais dans une accep-

tion assez élémentaire pour convenir à la nature humaine en tous les états imaginables de vie et de société des individus. En ce cas il exprimera simplement l'idée qu'il y a des choses qu'on doit faire (ou ne point faire). Cette idée prise dans sa généralité, en elle-même, constitue la catégorie du *moral*; et ce que veut dire Kant, c'est qu'elle comprend la catégorie du *religieux*, quand c'est sur la supposition d'un commandement *divin* que repose le devoir de faire certaines choses (ou de s'en abstenir); et il conclut de là très logiquement que la *croyance à l'existence de Dieu* procède de la religion et, par conséquent, le plus au fond, de l'idée du devoir, de la morale.

L'idée du *divin*, celle de *Dieu*, dont l'existence devient ainsi objet de croyance, réclament une généralisation semblable. Afin que la définition de la religion reçoive toute l'extension que les faits réclament, il faut entendre par *Dieu* toute essence ou force qui se peut imaginer comme siège ou cause de phénomènes dont ni la source ni les effets ne sont au pouvoir de l'homme et qui lui apportent du bien ou du mal. C'est à de telles causes qu'il attribue, consciemment ou inconsciemment, un caractère de personnalité suffisant pour qu'il puisse leur prêter la volonté et les regarder comme commandant de certains actes (ou les interdisant) et disposant de certains phénomènes pour sanction de ses ordres.

A quelque degré, infime ou élevé, que l'on considère, dans une religion donnée, la notion de Dieu, auteur des commandements, et quelle que soit la nature, basse ou noble, de ces derniers, il est toujours vrai, comme le dit Kant, que la croyance à l'existence de Dieu, c'est-à-dire le fondement d'une *théologie*, dépend de la notion du devoir et, plus particulièrement, du devoir en tant que commandé. C'est là le *point de vue pratique*. Mais, *au point de vue théorique*, cette théologie est et reste indéterminée (ou *problématique*, comme s'exprime le texte), parce que l'auteur des commandements peut être défini de diverses manières. Par cette dernière observation, Kant échappe, au fond, au reproche que nous adressons aux définitions de la religion, et que l'emploi qu'il fait du mot *Dieu* en un sens absolu semblerait justifier. L'idée de la religion devient aussi large que l'idée même de Dieu, qu'on ne fixe point; laissons la même indétermination aux applications de l'idée du devoir ou chose divinement commandée, et la définition sera irréprochable quant aux points que nous venons d'examiner (1).

(1) Il est incroyable combien le sens de la définition de Kant a échappé à ses critiques. « Comment ne s'aperçoit-il de la contradiction? écrit l'un d'eux. La définition de la religion en soi consiste à dire que « la religion est la re- « connaissance de nos devoirs comme ordres divins »! Des ordres divins, c'est-à-dire des ordres qui empruntent leur caractère auguste, irrésistible, à

Il est toutefois une objection d'un autre genre, qui a été faite à la définition de Kant, et que je dois reconnaître fondée. Cette définition est purement intellectualiste, ou rationnelle, conformément au malheureux parti pris de rationalisme absolu, qui règne aussi dans sa morale, et qui a été si préjudiciable au succès et à l'intelligence des grandes vérités et des admirables formules dont cette erreur n'altère pas le fond. S'il est inadmissible que le sentiment et la croyance soient écartés des bases de l'éthique, il l'est peut-être plus encore que l'émotion ou les passions ne soient pas mentionnées parmi les éléments essentiels de la religion.

Ces passions et cette émotion sont si visiblement et en tout temps celles de l'espérance et de la crainte qu'il serait vainement inutile de développer une vérité si claire. Il suffit d'y regarder; et, si cela est admis, on fera peu de difficultés ensuite pour accorder que la crainte a dû être originairement la plus importante des deux et trouver sa principale application dans l'attente des phénomènes naturels, agents continuels et nécessaires, mais variables de bien et de mal pour les hommes. Mais la crainte ne peut aller sans l'espérance, qui lui devient corrélative sitôt que les idées religieuses interviennent et suggèrent des moyens de *fléchir les causes* des maux. D'un autre côté, il faut ajouter aux phénomènes naturels variables les accidents de toutes sortes, succès, revers, maladies, etc., que l'imagination peut imputer à des *causes divines*. Le progrès de la religion — est-il besoin d'en faire ici la remarque? — consiste à envisager l'action divine de plus en plus exclusivement dans l'ordre moral; et ce progrès est ainsi lié à celui de la science qui enseigne et va sans cesse agrandissant pour notre jugement le champ des phénomènes prédéterminés de la nature, et celui des conséquences de nos propres volontés, tous deux soustraits à l'intervention de la divinité.

Ceux qui regardent comme impie la pensée qui fait le fond de la maxime célèbre : *Primus in orbe deos fecit timor*, paraissent n'avoir pas assez réfléchi à l'importance que la religion la plus épurée a dû elle-même accorder à la « crainte du Seigneur », comme principe de la correction de l'âme et de sa conversion à Dieu : *Initium sapientiæ timor Domini*. Sur ce point, comme sur les autres, l'élément initial est demeuré ; il s'est seulement amendé et ennobli, de même que les éléments inverses de l'espérance et de l'amour.

eur origine divine, en d'autres termes à leur caractère religieux! Ne voit-on pas que ce qu'il s'agissait de définir a été mis dans la prétendue définition? » (*Prolégomènes de l'histoire des religions*, par A. Réville, p. 22). L'auteur, peu logicien, prend un cercle vicieux pour une contradiction et croit découvrir un cercle là où c'est lui-même qui l'introduit par sa manière propre d'entendre ou de définir les termes. On peut lui rendre ses points d'exclamation!

Le vers *Primus in orbe*... n'est pas de Lucrèce; mais, s'il lui a été attribué si souvent, c'est qu'il exprime une idée bien en rapport avec la pensée la plus préoccupante du grand poète pessimiste : c'est que les croyances religieuses sont une déplorable cause de maux imaginaires qui troublent l'ordre naturel et raisonnable de la vie humaine (*vitæ rationes*). La doctrine d'Épicure a pour objet de délivrer les hommes de la terreur que leur inspirent les interprètes des religions (*vates*) en leur débitant des rêveries (*somnia*) sur une existence future et sur l'intervention des dieux dans leurs affaires. Lucrèce craint que l'ami auquel il dédie son poème ne se laisse lui-même prévenir contre cette doctrine par les discours terrifiants des prêtres :

> *Tutemet a nobis jam quovis tempore vatum*
> *Terriloquis victus dictis desciscere quæres?*
> *Quippe etenim quam multa tibi jam fingere possunt*
> Somnia *quæ vitæ rationes vertere possint,*
> *Fortunasque tuas omnes turbare timore !*
> *Et merito : nam si certam finem esse viderent*
> *Ærumnarum homines, aliqua ratione valerent*
> Relligionibus atque minis *obsistere vatum.*
> *Nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,*
> *Æternas quoniam pœnas in morte timendum* (1).

Ce passage, qui fait suite au célèbre morceau sur le sacrifice d'Iphigénie et à l'exclamation : *Tantum relligio*... qui le termine, peut servir, avec bien d'autres de Lucrèce et de Virgile, à rapporter la signification de la *relligio* et des *relligiones*, tout d'abord aux *fables* et aux *superstitions* dont les prêtres étaient les conservateurs, puis, par extension, aux *croyances transcendantes* quelconques ; et, par suite, en un sens qui peut être bas ou élevé selon que le sont aussi les idées et les rites, à la crainte des puissances supérieures et des sanctions qu'elles ont attachées à leurs prescriptions. Et ceci nous amène à une interprétation simple et naturelle de la véritable étymologie du mot *relligio*. Cette dernière, suivant les meilleures autorités actuelles en philologie, doit être prise de *religare*, non de *relegere*; c'est donc de *lien* et de chaîne qu'il s'agit, non d'assemblage et de choix de rites et de cérémonies. Il ne reste plus qu'à savoir à quel genre de lien nous devons penser ici. C'est de la haute fantaisie d'aller chercher en cette affaire, comme le font celles des écoles socialistes qui admettent la religion pour l'un des éléments de leurs constructions, l'idée de *relier* les âmes par le moyen d'une conception commune de la di-

(1) *De rerum natura*, I, v. 103-112. La leçon *possunt*, que j'adopte au troisième vers, me paraît s'accorder parfaitement, je dirai même s'accorder seule, avec le sens du livre entier. D'autres leçons sont suivies plus volontiers par les éditeurs et traducteurs de Lucrèce.

vinité, du but et des devoirs de la vie. Cette idée n'est point de l'antiquité et ne peut pas être des temps où le mot *relligio* (1) a reçu chez les Latins son acception *religieuse*. Non, la chaîne à laquelle il faut songer, et qui a l'avantage de convenir également à des superstitions d'ordre infime, telles que le tabou, les jours, néfastes et autres genres d'interdictions appuyées par des menaces (*relligionibus atque minis*), et aux devoirs d'une espèce plus relevée, ou même toute morale dont la recommandation invoque l'autorité divine et le *timor Domini*; cette chaîne, c'est le lien par lequel l'homme *se noue* aux divinités de sa croyance, et qui assujettit sa vie et sa conduite aux pratiques ou aux abstentions qu'il croit lui être imposées sous des peines terribles par la volonté de telle ou telle des puissances supérieures invisibles. Voilà pourquoi Lucrèce emploie ce mot : les *nœuds des religions*, quand il exalte en si beaux termes son œuvre de poésie, consacrée à l'enseignement des *grandes choses* dont la connaissance vient les délier (2) :

Avia Pieridum peragro loca, nullius ante
Trita solo : juvat integros accedere fontes
Atque haurire ; juvatque novos decerpere flores,
Insignemque meo capiti petere inde coronam
Unde prius nulli velarint tempora Musæ :
Primum quod magnis doceo de rebus, et arctis
Relligionum animos nodis exsolvere pergo...

Il est peut-être bon d'observer que le pluriel de *relligio* ne peut se traduire par notre idée moderne : *les religions*, car il se rapporte à *une seule religion* selon notre langage, c'est-à-dire à celle des anciens Romains, dans l'espèce; et ceci doit achever de nous éclairer sur la vraie signification du mot qui a toujours embarrassé les traducteurs (3).

Enfin l'idée de crainte est tellement inhérente à cette signification qu'un grammairien de l'antiquité, commentateur de Virgile, est allé jusqu'à définir proprement la religion par la crainte en remarquant qu'elle tire son nom de ce qu'elle *lie l'esprit : Religio, id est metus,*

(1) On sait que ce mot n'a pas d'équivalent exact dans la langue grecque. Cette langue exprime les idées de piété et de culte divin sans y mêler l'élément essentiel de la *religion* au sens latin : l'idée d'une chaîne dont la vie de l'homme est chargée par des prescriptions et des interdictions, et la menace pour qui y manque.

(2) *De rerum natura*, I, v. 925.

(3) M. Sully-Prudhomme s'y est trompé, en son curieux exercice de versification sur le premier livre de Lucrèce. Les traducteurs, qui ont rendu le pluriel *relligiones* par le singulier : la *religion* ou la *superstition*, sont forcément restés dans le vague.

ab eo quod mentem religet dicta religio (1). Et un historien, ancien également, sans s'exprimer avec autant de force a constaté la connexité des deux idées : *Connexa enim sunt metus et religio* (2). Ce qui doit frapper dans ces interprétations, ce n'est pas précisément l'étymologie, les anciens n'ayant aucune autorité sérieuse en ce genre, en leur propre langue, mais c'est la constatation d'un rapport d'idées, en quoi ils sont parfaitement compétents.

Après cette digression, qui n'est pas inutile, nous pouvons revenir à la définition générale de la religion. Il y faut faire entrer l'élément intellectuel et l'élément émotionnel, inséparables par le fait. Le premier comprend toujours des hypothèses ou croyances touchant des pouvoirs n'importe comment définis, obscurément ou nettement personnifiés, et dont la conception est plus ou moins générale, mais qui dans tous les cas sont transcendants quant à l'expérience, échappent à toute connaissance positive, et sont regardés néanmoins comme des causes de biens ou de maux pour les hommes et la destinée humaine. L'autre élément se compose des sentiments et des passions qui portent l'homme à ces sortes de croyances ou qui en naissent pour lui quand elles sont établies. Nous avons nommé l'espérance et la crainte : mais il y a aussi un sentiment religieux spécial qui va de l'adoration et de ce qu'on a appelé la terreur sacrée jusqu'à une émotion vague que des philosophes panthéistes ont quelquefois ressentie et décrite en pensant à l'ordre immense du monde et aux puissances cosmiques. Ce sentiment est quelquefois purement esthétique, chez des personnes qui, de même que ces philosophes, opposeraient des négations à la plupart des objets d'imagination et de foi des religions proprement dites. Quoi qu'il en soit, ces dernières, considérées dans les faits et dans l'histoire, réunissent indubitablement les deux éléments. Il faudra voir tout à l'heure si elles n'en présentent pas encore d'autres, de caractéristiques et de distinctifs.

Mais, à ne voir même que ceux-là, pour un moment, ils frappent de nullité, pour ainsi parler, les définitions données par des auteurs dont l'objet paraît avoir été d'exprimer leur pensée personnelle sur quelque chose qu'ils admettent et à quoi il leur convient de donner le nom de religion. Pour Hegel, ce quelque chose est « le savoir que l'esprit fini possède de son essence comme esprit absolu » ; et il se livre à d'ingénieux exercices d'esprit pour découvrir ce qui, dans les religions historiques, répond aux degrés successifs de cette connaissance que l'esprit absolu prend de lui-même, selon sa philosophie de l'histoire. Pour Fichte, ce n'est rien de moins que la parfaite théorie

(1) Servius, *Ad Æneid.*, VIII.
(2) Florus, *Epitome*, I, 8.

du moi connaissant. De notre temps, un illustre philologue que le genre habituel de ses études aurait dû prémunir contre l'illusion d'appliquer son sentiment particulier à la spécification d'un sujet si vaste et si complexe, Max Müller, dit que la religion est « la perception de l'infini », et voici ce qu'il entend : « La religion est une faculté de l'esprit qui, indépendamment, je dirai plus, en dépit des sens et de la raison, rend l'homme capable de saisir l'infini sous des noms différents et des déguisements changeants. Sans cette faculté, nulle religion ne serait possible, pas même le culte le plus dégradé d'idoles et de fétiches, et, pour peu que nous prêtions l'oreille, nous pouvons entendre dans toute religion un gémissement de l'esprit, le bruit d'un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration après l'infini, un amour de Dieu (1). » Il ne suffit pas d'assurer, il faudrait, pour justifier cette définition, montrer que de semblables aspirations, mais surtout l'idée de ce que Max Müller appelle l'*infini*, et qu'il ne parvient pas à rendre clair, est un caractère des plus communes notions, imaginations et pratiques, répandues dans le monde religieux de tous les temps. Ce qu'il a réellement en vue, ce n'est pas *la religion*, comme il croit, ni *aucune religion*, mais quelque chose de moins commun à la fois et de plus indéterminé : un mobile qui porte aux croyances religieuses des esprits élevés et désintéressés qui ne sont point animés d'une foi plus particulière. Et ce mobile n'est pas une *faculté*, mais un composé de sentiments nés de l'expérience de l'âme, et du spectacle du monde. L'*infini* de Max Müller serait peut-être plus justement nommé l'*indéfini;* en le disant *perçu*, saisi, sous des formes qui le déguisent diversement, il nous présente sans s'en apercevoir pour l'*objet à définir* l'idée vague, la seule qu'il parvienne lui-même à se faire de cet objet, comme penseur, et c'est de son propre état religieux, au fond, qu'il nous rend compte.

Une définition d'un genre bien différent a été soutenue par des philosophes qui, les uns, se sont proposé de combattre toute religion comme illusoire de sa nature, les autres, au contraire, de révéler à l'esprit religieux son véritable, légitime et définitif objet. Les premiers ont prétendu que les hommes, dans toutes leurs tentatives de constructions théologiques, n'ont jamais compris et adoré que l'homme et n'ont pu se faire aucun autre idéal. Les autres pensent que l'humanité est un digne objet de culte pour elle-même et doit se substituer à tous les autres, qui sont chimériques ou incertains. Mais les partisans de cette dernière opinion sont en contradiction patente avec l'opinion de

(1) *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde, leçons*, etc., traduites par J. Darmesteter, p. 19 sq.

l'humanité elle-même et sur elle-même. Il est manifeste que les hommes n'ont point leur race en si haute estime et ne se croient non plus obligés en aucune façon à la prendre en sa totalité pour but de leur vie. Ils ne savent même nullement ce qu'ils auraient à faire pour cela. Dans l'état religieux élémentaire ou infime, ils ne possèdent seulement pas cette idée morale du corps dont ils font partie, et, dans toutes les grandes religions, ils cherchent au delà un idéal supérieur et une explication des misères qui accablent ce corps, et des crimes qui le déshonorent. C'est supprimer la religion, au lieu de la définir, que de lui offrir un objet sensible et ne dépassant pas l'expérience. La thèse qui réduit l'idée de Dieu à celle de l'homme idéalisé est fausse pour la même raison; car, en constatant ce qu'il entre d'anthropomorphisme inévitable (et qu'on a tort de combattre) dans la notion de la divinité, les auteurs de cette thèse oublient que les religions inférieures attribuent déjà aux objets de leur culte des qualités et des pouvoirs fort différents de ceux qu'on supposerait chez un homme physiquement ou intellectuellement agrandi; mais surtout que les religions de réflexion, les théologies atteignent, grâce aux notions de l'unité divine, de la perfection morale et de la sainteté, un résultat tout autre que celui de la simple idéalisation de la nature humaine. Elles vont plus loin que cela encore : la force de projection de l'idée au delà de ce que peut être l'homme, ou tout ce qui lui ressemble, s'égare, dépasse la perfection intelligible, les attributs moraux accomplis, souverains, indéfectibles, et ne s'arrête pas devant la doctrine inintelligible des infinis d'espace et de temps sommés et réalisés contradictoirement aux concepts mêmes dont ils dérivent. Tout absurde qu'elle est, et par son absurdité même, cette construction des attributs logiquement impossibles qui défigure depuis quinze cents ans le christianisme théorétique, et qui ruine à la fois par la base la personnalité divine, la création du monde et le libre arbitre humain (auxquels on ne se prétend pas moins attaché), cette folie théologique témoigne du grand effort de l'esprit pour s'éloigner de l'homme en allant à Dieu, dans l'ordre intellectuel, autant que fait, dans l'ordre moral, le sentiment de la distance entre la « nature de péché » et l'Être « qui veut la justice ». Et cependant, remarque essentielle, on ne peut renoncer à cet infinitisme des théologiens qui, malgré eux, les met dans une sérieuse alliance avec le panthéisme et le déterminisme de leurs principaux adversaires en philosophie, qu'en embrassant la doctrine de la création dans le sens rigoureux, trop peu compris encore, d'un commencement absolument premier des phénomènes : des phénomènes, c'est-à-dire de la vie et de la pensée, c'est-à-dire de l'esprit même; et cette doctrine, qui nous transporte à la limite extrême de la raison et de la connaissance pos-

sible, nous force à son tour à une conception de Dieu, non pas contradictoire, sans doute, comme la première, mais non pas moins transcendante eu égard à tout ce que nous savons de la nature de l'homme. Or, entre les deux il faut opter : la création absolue et le procès à l'infini n'admettent pas de terme moyen.

La théorie de la religion de H. Spencer réclame, à ce point de vue, une attention spéciale. Le vice logique de l'infinitisme en est le fond et la condamne, indépendamment de l'étrange idée qui est venue à ce philosophe de donner une satisfaction, selon lui suffisante, à l'esprit religieux en définissant l'objet de la religion par une notion privée de tout contenu connaissable. L'*Inconnaissable*, est, comme on sait, le nom même qu'il a donné à cet objet; et s'il n'avait voulu par là qu'établir, si fortement que ce fût, l'incompréhensibilité de la nature divine, il n'aurait certes pas été un grand novateur ! Mais c'est tout autre chose. Au lieu de la pure incompréhensibilité de l'*Être suprême* au delà des lois de l'entendement, et par cela même hors de contradiction, ce qu'il a prétendu reconnaître et prouver, c'est la contradiction intrinséquement inhérente à l'objet dernier nécessaire, indéniable de toute pensée philosophique aussi bien que religieuse, c'est-à-dire à l'existence sans conditions antérieures (1). La science ne pouvant pas plus que la religion nier cet objet qui passe la connaissance, H. Spencer réclame pour elle tout ce qui, dans ce qu'il appelle les *manifestations de l'Inconnaissable*, est ou peut devenir connaissable; il laisse le surplus pour le lot de la religion, de celle qui ne veut rien devoir aux illusions et à la faiblesse d'esprit.

« Laissant de côté la considération de la crédibilité, dit-il, et nous renfermant dans celle de la concevabilité, nous trouvons que l'athéisme, le panthéisme et le théisme sont, quand on les analyse rigoureusement, absolument impensables. Au lieu de découvrir en chacune de ces doctrines une vérité fondamentale, il semble que notre investigation nous ait fait voir qu'il n'y a de vérité fondamentale contenue en aucune. Cependant s'en tenir à cette conclusion serait une erreur... Une croyance religieuse peut se définir, en négligeant le code moral, qui en est toujours un produit supplémentaire, une théorie de la causation originelle... L'athéisme positif lui-même, qu'on tient communément pour la négation de toute religion, rentre dans la dé-

(1) H. Spencer n'a jamais pu éclaircir, contre les objections, surtout celles de Stuart Mill, la distinction du *concevable* et de l'*inconcevable*, dont il a besoin pour appliquer son *critère de certitude*. Je ne puis entrer ici dans cette question, mais il me suffit de constater, pour le lecteur des *Premiers principes* (1re partie), la confusion qui règne dans cet ouvrage entre l'inconcevable, appelé tel pour des raisons vagues ou sans justification suffisante, et l'inconcevable pour cause de contradiction clairement déduite.

finition; car, lui aussi, en affirmant l'existence par soi (*self-existence*) de l'Espace, de la Matière et du Mouvement propose une théorie *a priori*, de laquelle il tient que les faits peuvent se déduire. Or, chaque théorie affirme tacitement deux choses : premièrement, qu'il y a quelque chose à expliquer; secondement, que l'explication est telle ou telle... Il y a donc un élément que toutes les croyances professent en commun. Les religions diamétralement opposées dans leurs dogmes patents s'unissent parfaitement dans la conviction tacite que l'existence du monde avec tout ce qu'il contient et tout ce qui l'entoure est un mystère qui réclame toujours une interprétation.

« Non seulement l'omniprésence de quelque chose qui passe la compréhension est cette croyance, la plus abstraite de toutes, qui est commune à toutes les religions, qui devient plus distincte dans la mesure où elles se développent, et qui demeure après que leurs éléments discordants se sont annulés mutuellement; mais c'est cette croyance que la critique la plus radicale laisse hors de question ou plutôt fait ressortir de plus en plus claire. Elle n'a rien à craindre de la logique la plus inexorable. Car chaque religion, encore bien que partant de l'affirmation tacite d'un mystère, se met en devoir d'en fournir une certaine explication, et affirme par là qu'il n'est point un mystère passant l'intelligence humaine. Mais l'examen des explications diverses proposées par les religions montre qu'elles sont toutes également sans valeur (*uniformly invalid*). L'analyse de chaque hypothèse possible prouve, non pas simplement qu'il n'y a pas d'hypothèse qui suffise, mais bien qu'il n'y a pas d'hypothèse qui soit seulement pensable (*but that no hypothesis is even thinkable*). Et c'est ainsi que le mystère que toutes les religions reconnaissent se trouve être un plus transcendant mystère que ne le soupçonne aucune d'entre elles, un mystère non pas relatif, mais absolu.

« Voilà donc une vérité religieuse ultime de la plus haute certitude possible, une vérité en laquelle toutes les religions s'entendent les unes avec les autres et avec la philosophie, commune adversaire de leurs dogmes particuliers. Et cette vérité touchant laquelle il existe un accord latent dans l'humanité entière, depuis l'adorateur de fétiches jusqu'au critique le plus stoïque des croyances humaines, doit être l'unique que nous cherchons. Si la Religion et la Science peuvent arriver à une réconciliation, le fondement doit s'en trouver dans ce fait, le plus profond, le plus large et le plus certain de tous les faits : à savoir, que la puissance qui nous est manifestée par l'Univers est absolument inscrutable (1). »

J'omets les adoucissements apparents de cette théorie, les considé-

(1) *The first principles*, 5e édition, 1re partie, ch. II, § 14.

rations sur le progrès lent de la religion qui va se dépouillant de ses croyances, sur la nécessité, sur l'utilité des transitions, sur celle de l'esprit conservateur, enfin même sur l'*improbabilité* qu'on s'affranchisse jamais du besoin de donner une forme au *sens indéfini de l'existence ultime qui fait la base de notre intelligence*, et de contempler cette chose comme *quelque manière d'être*, à l'aide de *quelque forme de pensée*, si vague soit-elle. « Toutes les protestations que suscite la difficulté de faire autrement n'empêchent pas, conclut H. Spencer, que le penseur ne doive considérer ces modes de représentation comme de purs symboles *sans ressemblance aucune avec ce dont ils tiennent la place*, et que la fin des vains efforts de l'esprit, *la plus haute sagesse et le plus haut devoir* ne consistent à *regarder ce par quoi toutes les choses existent comme l'Inconnaissable* (1). »

Il règne, ainsi que je l'ai remarqué, tout le long de cette manière d'envisager la religion, une confusion fort grossière entre le problème métaphysique de la détermination de l'idée de la divinité en tant qu'être inconditionné, — ce qui conduit à l'incompréhensible admis comme tel par tout ce qu'il y a jamais eu de théologiens, — et les croyances religieuses dont la transcendance ne se heurte à aucune impossibilité de concevoir et de penser : telles sont l'existence d'une conscience suprême du monde, l'espérance de l'immortalité de la personne, la conviction de la liberté de l'esprit, d'autres croyances encore d'un genre plus particulier, essentielles et caractéristiques dans les différentes religions. Il faut se mettre séparément à chacun de ces points de vue.

H. Spencer a prétendu définir, en son examen des notions religieuses premières « inconcevables » ou « impensables », toutes les hypothèses possibles sur l'origine des choses ; il en a trouvé trois; mais il a mal procédé; un logicien qui veut arriver à une conclusion doit diviser dichotomiquement son sujet afin que le principe de contradiction puisse lui indiquer le choix à faire. C'est que H. Spencer ne voulait pas choisir, mais il paraît n'avoir pas réfléchi qu'on pouvait l'y forcer. En effet, la thèse du procès à l'infini des phénomènes (éternité dite *a parte ante*) et celle de la création absolue comme plusieurs philosophes la comprennent, c'est-à-dire le commencement premier des phénomènes, sont des thèses formellement contradictoires. Elles peuvent être ou n'être pas « concevables », il n'importe, elles sont positivement *pensables*, en ce qu'elles disent clairement chacune ce qu'elles disent, absurde ou non que cela puisse être. Donc il faut de toute nécessité que l'une *ou* l'autre soit vraie, l'autre fausse. H. Spencer conclut de son examen, tel qu'il le dirige, que, « si, tou-

(1) *The first principles*, 1re partie, ch. v, § 31.

chant la nature et l'origine des choses, nous faisons quelque hypothèse, une inexorable logique nous réduit à une alternative entre des impossibilités de penser; et il en est ainsi, dit-il, de toute hypothèse que nous puissions imaginer »; mais il ne donne pas à l'alternative la forme de l'option imposée entre deux propositions contradictoires, ainsi qu'il le pourrait et, par conséquent, le devrait. Mais, encore une fois, s'il le faisait, il s'obligerait à choisir. En dernière analyse, où arrive-t-il avec cette façon de procéder? Ce n'est pas au pyrrhonisme sur le point en question, car il n'établit aucune incompatibilité entre la réalité d'une chose et l'impossibilité de la penser. Les idées scientifiques ultimes, dit-il à l'endroit où il s'occupe de notions d'ordre physique touchant lesquelles il se montre aveuglément réaliste, « les idées scientifiques ultimes sont *toutes représentatives de réalités qui ne peuvent être comprises* » (1). Mais alors quelle conclusion pouvons-nous tirer nous-mêmes? Celle-ci : La thèse de la création, fondamentale dans le christianisme et dans l'islamisme, n'a rien de plus contre elle, étant ramenée philosophiquement à ses termes absolus (premier commencement des phénomènes), que ce que H. Spencer oppose à d'autres notions « impensables » qui, selon lui, répondent à des réalités; et, à supposer qu'elle ne soit point vraie, il faut que sa contradictoire le soit, et nous ne sommes nullement plus avancés, quant à une probabilité rationnelle, en choisissant celle-ci, puisqu'elle est également « impensable ». Ainsi la croyance est pour le moins facultative entre deux thèses dont la logique nous force à admettre qu'il y en a une vraie, et qui n'ont aucun avantage l'une sur l'autre quand il s'agit de les penser.

Aucun avantage, c'est en se plaçant au point de vue de l'analyse de H. Spencer que la question se pose ainsi; mais une analyse plus exacte fait voir démonstrativement que, des deux propositions contradictoires entre elles, l'une, et non l'autre, est contradictoire en soi, en ses propres termes : c'est celle dont il dit lui-même qu'elle implique « la conception d'un temps infini passé (*infinite past-time*), ce qui est une impossibilité ». Mais il fallait préciser davantage et dire : *la conception d'un temps infini écoulé, d'un temps impossible à sommer dont la somme est faite, ce qui est une contradiction in terminis*. Loin de là, H. Spencer, qui mêle et confond sans cesse les genres de l' « inconcevable », applique la qualification de contradictoire à la thèse du premier commencement, et tombe pour cela faire dans le sophisme, que Hume a si bien dévoilé, d'attribuer à l'auteur de l'hypothèse du premier commencement la supposition d'une cause *antécédente* que cette même hypothèse exclut (2).

(1) *The first principles*, 1re partie, ch. II à IV, §§ 11, 12, 13, 21, 22.

(2) *Ibid.*, § 11. — M. Cazelles a traduit *past-time* par *temps écoulé*; il en

Tout ceci concerne, comme on voit, non seulement une hypothèse religieuse et une croyance, mais une croyance sur un point relatif à ce que H. Spencer appelle l' « Inconcevable ». Avant de dire un mot des croyances qui ne plongent pas — pour les traiter philosophiquement — dans une logique si ardue, je veux remarquer que le véritable esprit du livre des *Premiers principes* n'est nullement d'accord avec la conclusion de toute cette pitoyable dialectique des inconcevables. On se tromperait beaucoup si l'on imaginait que l'auteur ne fait pas au fond son choix entre les hypothèses qu'il prétend ne pas pouvoir même être pensées. On n'a qu'à lire la seconde partie de l'ouvrage, celle qui a pour titre : *Le Connaissable*, on reconnaîtra sans peine que le point de vue de l'éternité antérieure, ou procès à l'infini des phénomènes, — panthéisme et déterminisme, en termes communs, — est celui qui y règne partout sans opposition, sous la vaine réserve de l'*Inconnaissable* situé derrière.

Les croyances religieuses n'impliquent rien de semblable à cet approfondissement métaphysique chez leurs adhérents ; elles portent sur des objets que l'on est vraiment surpris de voir enveloppés dans une condamnation générale motivée par l' « impossibilité de penser ». On pense communément que la science n'atteint pas tout ce qu'on voudrait savoir, ni même tout ce qu'il importerait le plus de savoir, et qu'il est aussi légitime que naturel de *croire*, sur des motifs moraux (bien ou mal entendus, c'est l'affaire à chacun) des choses dont la vérité ou la fausseté ne se peuvent *prouver*. De ces choses-là la vie pratique est toute remplie, toutes les affections et tous les intérêts des particuliers en dépendent ; la religion en envisage de pareilles, qui touchent un ordre plus universel, l'humanité, la destinée, le monde ; la philosophie, quoi que prétendent les sectaires mutuellement discordants de l'évidence démonstrative, la philosophie en poursuit par la spéculation certaines qui sont les mêmes ou du même genre, affirmées ou niées. Sans doute quelque philosophe est libre de soutenir que ces choses *douteuses* qui importent n'importent pas, et qu'on ferait mieux de s'en désintéresser : c'est le *positivisme*, un système comme un autre, au point de vue du doute, qui doit être le sien, puisqu'il recommande l'indifférence et ne soutient pas dogmatiquement la négation. Définitivement, il n'y a que la négation démontrée qui imposerait à la raison du croyant le devoir de rejeter ce que sa croyance affirme.

Quelles sont ces choses que visent les religions ? Y a-t-il, en philosophie, pour leur opposer des vérités qui les contredisent, des arguments qui ne soient eux-mêmes contredits par d'autres doctrines dont

avait le droit pour rendre une idée que l'argument suppose et n'explique pas : *écoulé*, c'est-à-dire *sommé*, donc *fini*.

il resterait à établir que l'autorité est moindre? Cercle vicieux. Des trois grandes religions aujourd'hui régnantes, deux posent l'existence d'un être suprême qui a les attributs d'une conscience, qui a instruit les hommes par l'entremise de révélateurs, et qui assure l'immortalité bienheureuse ou des châtiments à ceux qui suivent ses commandements en cette vie ou qui les négligent. La troisième enseigne l'émanation, les transmigrations des âmes, et le moyen d'échapper aux conditions douloureuses de la vie et d'entrer dans le repos définitif, à l'exemple des grands ascètes et du plus saint de tous qui a ouvert la voie du salut aux hommes. Si nous laissons de côté, dans le christianisme et l'islamisme, les diversités dogmatiques relatives à la définition précise des attributs de Dieu, de la personne des révélateurs et de la nature de l'inspiration divine, et enfin des modes d'action de la *Providence*; et si de même, dans le bouddhisme, nous écartons les difficultés à soulever sur l'essence émanante, sur les individualités animiques, sur la qualité de Bouddha, l'exacte notion du nirvana; si nous négligeons de chaque côté les questions approfondies et les solutions différentes, nous ne ferons certainement que réduire les croyances, considérées dans ce qu'elles ont de plus général, aux seuls termes auxquels l'immense majorité de ceux qui les embrassent soit capable d'atteindre. Le surplus des déterminations est laissé aux docteurs de chaque dénomination, accepté de confiance par le vulgaire, et conservé, transmis, comme le sont les institutions et les rites, par l'habitude et la tradition seulement. Or, en ces mêmes termes généraux, divinité personnelle, devoirs prescrits divinement, inspiration, révélation, vie future et salut, il tombe sous le sens qu'il n'y a pas de démonstration négative possible. Le philosophe qui ne voit pas que la *croyance* à ces choses constitue fondamentalement *les religions* existantes, et qui prétend exclure *la religion* de la catégorie de la *connaissance* et lui donner pour unique objet ce suprême *concept vide*, qui est l'*Inconnaissable*, ne mérite pas d'être pris au sérieux par quelqu'un qui regarde l'esprit humain comme il est, non comme veut le voir un système.

Puisque j'ai examiné quelques définitions de la religion, je ne passerai point sous silence celle qu'a indiquée, il n'y a pas encore longtemps, dans les prolégomènes de son cours, un professeur d'histoire des religions, bien que j'y trouve au plus haut degré le vice logique que j'ai relevé dans d'autres : « La religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni. » Il y aurait peu à changer dans cette formule pour en faire la juste définition de l'attitude d'un Épictète ou d'un Spinoza au regard de Dieu et de la des-

tinée. Elle exprime donc la manière dont son auteur comprend le sentiment religieux et son influence sur la vie. Mais ce n'est pas ce qu'il avait à définir. Les religions de l'antiquité grecque et italique ne nous offrent guère ni l'esprit mystérieux et sa domination sur le monde, ni le lien, ni la détermination de la vie, suivant le sens actuel de ces mots. Le tout est parfaitement étranger au bouddhisme. En général, ce que l'exégèse chrétienne appelle paganisme et idolâtrie n'y est pas compris, et c'est pourtant ce qui occupe matériellement la plus grande place dans l'histoire des religions. Cette définition, considérée sous un autre aspect, tient compte, il est vrai, de l'élément émotionnel, en usant de ce mot : *sentiment*, mais ne le détermine pas par la crainte et l'espérance ; et elle ne détermine pas mieux l'élément intellectuel, puisqu'elle confond sous la dénomination vague, inexacte en son application générale, d'esprit mystérieux dominateur du monde, les hypothèses multiples sur les puissances invisibles et celles qui concernent les âmes ou esprits et leur survivance. Enfin elle n'a point de place pour les rites et les cultes nés de l'adoration et de la terreur, qui sont partout inséparables des religions.

Le progrès des religions et de l'esprit religieux, partout où il s'accomplit, épure à la fois les émotions de cet ordre et ennoblit les hypothèses, les agrandit, les dépouille peu à peu de celles de leurs parties qui sont incapables de supporter un examen rationnel. C'est ce qui explique, sans la justifier, l'erreur des philosophes ou des critiques qui généralisent si bien la notion de la religion qu'ils la séparent des faits et en identifient l'objet avec celui des doctrines philosophiques. Je dis : *sans la justifier*, parce que l'épuration des sentiments, l'agrandissement et la correction des hypothèses sur la divinité, sur la providence et l'ordre du monde, ne changent pas la nature de ces éléments d'une doctrine religieuse et ne font point passer cette dernière de la catégorie de la religion à la catégorie de la philosophie, si l'on me permet ces termes. Quelle est donc ou plutôt quelles sont les différences toujours persistantes entre les deux états de l'esprit, l'état religieux, l'état philosophique, c'est ce qu'il me reste à définir ; car il peut sembler que l'objet et la méthode tendent, des deux parts, à devenir les mêmes, et il est en tout cas certain qu'actuellement, au point de vue théorique, des *questions* capitales se posent identiquement pour la critique philosophique et pour la croyance religieuse.

Longtemps on aurait dit, sans rencontrer d'opposition, que la croyance même est ce qui opère la distinction, en ce que le philosophe *ne croit pas*, mais *démontre*, ou se fait fort de démontrer, là où l'apologiste, en religion, se reconnaît plus ou moins débiteur de la

foi. Aujourd'hui, selon tous les penseurs qui ont étudié la *Critique de la raison pure*, la méthode philosophique ne saurait légitimement séparer la conviction de la croyance pour la rattacher, comme on le prétendait jadis, à l'évidence. L'émotion, la passion dans un sens ou dans un autre, et la volonté ne sont pas et n'ont jamais été étrangères aux déterminations de l'esprit sur les grandes questions communes aux deux domaines. Il reste vrai en fait que les motifs d'ordre rationnel et les arguments proprement dits sont prédominants chez le philosophe, caractéristiques de sa méthode de recherche de la vérité, essentiels pour les conséquences à tirer de ses analyses; mais on doit chercher encore ailleurs la distinction principale.

Elle réside en deux points, l'un subjectif, l'autre objectif, qui se tiennent de près. L'œuvre de la philosophie dans l'esprit est individuelle, en grande partie indépendante des temps et des circonstances, influencée faiblement par des produits antécédents du même genre; l'œuvre de la religion dans l'esprit est collective, historique, et dépend en grande partie de l'enseignement reçu, du témoignage, de l'autorité, de la tradition et de l'habitude. Extérieurement, la différence qui répond à celle-là, c'est que, en philosophie, à peine connaît-on des écoles et des maîtres. Une doctrine philosophique tend à prendre la forme religieuse, dans la mesure, et ce cas est loin d'être le plus commun, où les disciples cessent d'être infidèles, et où l'autorité du maître fait foi. L'école elle-même, s'il y a école, est libre; elle ne reconnaît ni inspiration spéciale, ni révélation mystique, et ne se met en rapport qu'avec la raison de l'individu, sans prétendre aucune action sociale. Au contraire, les religions se rattachent toujours, des degrés les plus bas aux plus élevés du sentiment dont elles procèdent, à des initiateurs et à des conducteurs, qui servent d'intermédiaires entre les croyants et l'objet commun offert aux croyances. De là les rites, les cultes; de là les prêtres, depuis le sorcier et le devin des tribus jusqu'aux grands révélateurs, aux apôtres, et aux plus puissants sacerdoces; de là les églises et, en un mot, les fondations qui donnent au sentiment religieux un caractère collectif; de là enfin l'existence essentiellement historique des religions, et cette forme externe qu'elles prennent malgré leur nature et leur origine idéales, et qui les soumet à la critique, non plus seulement en elles-mêmes, mais comme tout ce qui est un produit de l'autorité discutable et de la coutume.

CHAPITRE III

Des sentiments religieux dans l'état moral le plus bas.

Les principes de la critique appliquée à l'histoire, la philologie et l'étude des monuments, ont jeté la lumière sur des époques qui avaient semblé longtemps impénétrablement obscures. Les temps tout à fait premiers se dérobent toujours; on ne peut que tenter d'en définir par hypothèse au moins la nature.

D'assez nombreux auteurs ont supposé une révélation primitive commune, de la quelle les hommes auraient divergé en plusieurs sens, de telle sorte que les religions connues de l'antiquité seraient des formes variées de la dégénération religieuse. Assurément, tous les peuples ont reçu, entre autres éléments communs de la nature humaine, des dispositions religieuses que la liberté devait développer en espèces différentes, et il est possible de les déterminer, je crois, même par l'observation actuelle aidée de quelques inductions très naturelles. Mais admettre une religion première et unique à peu près régulièrement constituée, soit qu'on en prenne la source hors de la conscience spontanée en faisant intervenir Dieu, soit qu'on veuille bien se renfermer dans l'humanité, et qu'alors on attribue à l'homme primitif des vues, des sentiments, des raisonnements qui sont du domaine de la pensée cultivée, c'est abandonner la critique pour se faire soi-même un système religieux dont on proclame arbitrairement l'universalité et la nécessité.

Une opinion plus répandue prend le point de départ de l'humanité dans ce qu'elle estime l'état le plus brut : non pas seulement dans un état d'innocence, analogue à celui que nous reconnaissons aux animaux, et relevé, dans ce cas, dès les premiers actes et les premiers mouvements de la conscience, par le sentiment de la sympathie et la notion de la justice; mais dans l'*absence* totale de *moralité*. Or cette absence serait ici mieux nommée l'*immoralité*, étant caractérisée par des passions ignobles ou féroces auxquelles participerait la volonté; car, on a beau le prétendre, on ne parvient pas, et l'expérience s'y oppose, à trouver dans l'acte méchant d'un homme la naïveté, la naturalité pure d'un acte animal. Selon cette hypothèse, la conscience

morale et religieuse se serait donc appliquée d'abord aux idées qui engendrent des pratiques injustes, basses, cruelles, et visent à les justifier, et cela naturellement, sans violer sa propre loi. La moralité aurait débuté historiquement par son contraire, ce qui ne peut qu'en rendre l'origine même inintelligible. Quant à supposer le vide parfait des notions morales, et non plus leur déviation, vainement déguisée sous ce nom d'*absence*, j'ai donné les motifs qui m'éloignent de cette manière de voir au sujet des origines humaines. Un motif très suffisant est celui-ci : des hommes qui auraient existé sans posséder les bases de la moralité, conscience du bien et du mal, passions opposées tant bonnes que mauvaises, c'est-à-dire jugées telles par l'agent lui-même, puissance de réflexion et de choix, liberté enfin, n'auraient pu les acquérir dans le cours ordinaire des choses, car ce n'eût pas été moins qu'une genèse nouvelle ; et, avant cette genèse, nous ne pouvons admettre qu'ils fussent vraiment hommes. L'observation vient ici au secours du raisonnement, puisque nous voyons les tribus adonnées aux rites fétichistes les plus ignobles, et placées dans les plus basses conditions de mœurs, incapables de s'élever par elles-mêmes à la justice. Et pourtant elles ne sont pas totalement dénuées de conscience et de moralité, mais elles en ont conservé de très apparents vestiges.

Une dernière hypothèse que j'écarte est celle qui voit dans la diversité des races physiques, primitive ou acquise, ainsi que dans l'action du climat et du régime, la cause exclusive des variétés morales humaines. Je ne nie point cette cause, mais je crois avoir montré qu'il fallait mettre au-dessus d'elle l'unité de la nature de l'homme, et comment, cela fait, la liberté, les actes et leurs conséquences nécessaires nous permettaient de rendre compte des phénomènes les plus importants et de subordonner dans l'histoire la physiologie à la morale. Si l'on veut cependant que certaines races aient été, par nature, incapables des notions humaines et, par suite, de progrès, car l'un ne va pas sans l'autre, et qu'on doive les envisager dans une sorte d'état moyen entre l'animal et l'homme ; si l'on pense que certains climats excessifs opposent un obstacle insurmontable au développement moral, j'avoue que je manque de preuves positives contre ces opinions. Mais je puis tout expliquer en les négligeant. Si je devais les accepter, il me suffirait pour y satisfaire de borner mon étude à l'homme véritable et aux lieux où cet homme-là peut vivre.

Il faut donc envisager l'origine des idées religieuses dans ce même milieu de la conscience où nous avons cherché celle des premiers actes, des premiers mérites et des premières fautes. Mais les actes et les sentiments moraux n'avaient à se développer que dans la sphère

des relations entre hommes. Les idées religieuses impliquent de plus les relations réelles ou supposées de l'homme avec des puissances invisibles, et spécialement avec celles qu'il se représente derrière ce que nos sciences appellent les forces de la nature. Si nous parvenions à nous représenter ces derniers rapports avec quelque exactitude, nous n'aurions peut-être qu'à descendre dans notre propre conscience, dont le fond n'a pas dû changer, pour retrouver et suivre les traces des sentiments et des pensées de nos premiers ancêtres.

Les critiques qui ont abordé sans préventions les questions de haute antiquité morale ont souvent parlé de l'enfance de l'esprit humain, de la force de ses impressions avant toute habitude prise, et de la spontanéité de son imagination et de ses jugements. Toutefois, il y a loin de quelques lieux communs à une idée tant soit peu adéquate de la situation d'une conscience neuve en face de la nature. C'est qu'il est besoin d'un grand et rare effort d'oubli, pour ainsi parler, à celui qui veut restituer en soi l'homme primitif, unique moyen de comprendre ce que l'homme primitif a dû être. Observons seulement combien l'éducation nous insinue dès l'enfance, et combien les usages sociaux, les exemples, l'expérience et la science acquise au travail de l'humanité nous transmettent d'idées étrangères à nos premiers mouvements et à nos tendances natives ! Nous sommes dans la tradition et l'habitude, c'est-à-dire sous l'autorité du genre humain; les plus indépendants d'entre nous y vivent et s'y meuvent. On nous initie d'abord à des langues artificielles et rationnelles (elles le sont au moins relativement), qui suffiraient presque pour nous rendre les inspirations du genre primitif impossibles, plus tard incompréhensibles, quand l'histoire nous les rapporte. Par là le plus ignorant des hommes est aujourd'hui en possession d'un puissant système d'idées abstraites. Les maîtres que nos impressions d'enfants et nos premières études nous font paraître instruits de toutes choses ne nous apprennent sur l'ordre concret que des vérités fort éloignées de satisfaire l'ambition instinctive du savoir ou du croire; mais ils nous accoutument peu à peu à une sage ignorance. A mesure que le moment vient de nous apercevoir que nul ne sait ce que nous-mêmes nous ne savons pas, l'habitude de voir les phénomènes nous rend moins vif le besoin de les comprendre; et même, le plus souvent, les faits bruts se substituent pour nous à la raison, et nous cessons d'être surpris de ce que nous voyons toujours et qu'on a toujours vu. La coutume prend en grande partie la place des besoins philosophiques ou religieux. Enfin l'histoire des faits longuement éprouvés, les lois qui en résument l'observation constante, la science arrivée à lier et à prévoir tant de choses, nous instruisent aussi à regarder le monde comme un ordre impersonnel, invariable, nous désintéressent pour ainsi dire

des plus grands phénomènes et nous communiquent une tranquillité, une sérénité, une absence totale de passion par rapport à la nature.

Tout autre était la position des premiers hommes, tout autre elle fut longtemps pour leurs successeurs, jusqu'à ce que le trésor des acquisitions et des créations humaines eût couvert les impressions originaires ; et encore le règne de ces impressions se prolongeait dans les religions qu'elles avaient produites. Faisons donc abstraction et de tout ce que nous savons aujourd'hui des lois naturelles, et de notre résignation devant les accidents météorologiques, et de la retenue que nous imposons en nous à l'imagination et à la croyance ; dépouillons-nous de nos habitudes rationnelles et de cet esprit presque tout artificiel qui est maintenant le nôtre. Qu'ont dû sentir, qu'ont dû penser des âmes tout à fait neuves, dans l'attente et au spectacle de ces phénomènes dont nous sommes devenus les témoins si raisonnables, quoique notre vie en dépende toujours? L'homme primitif ne s'étonnait point de lui-même, et ses rapports avec ses semblables lui semblaient simples et clairs, déterminés qu'ils étaient par des fonctions intellectuelles et morales que sa réflexion n'avait pas encore analysées. Mais vis-à-vis de la nature son ignorance était bien profonde, car elle était plus profonde que la nôtre, et pourtant toutes ses passions étaient en jeu : l'amour, la haine, l'espoir, la crainte, tous les transports et toutes les jouissances. Il n'avait aucune idée de cette *matière*, tantôt posée inerte, et tantôt universellement créatrice, qui devait plus tard être un préjugé à peu près universel. Bien au contraire, il se représentait toutes choses à sa propre image, ne connaissant un peu que lui-même. Il voyait donc partout une vie et des passions comme les siennes, et des volontés derrière les effets de toutes les causes inconnues, — ce qui n'était point une erreur touchant le vrai fondement de l'idée de cause. — Le langage, dans sa sève spontanée et enivrante, apportait cette illusion comme une loi à celui qui ne savait parler de la *chose* et des actions ou propriétés de la chose qu'en la personnalisant et la faisant agir ou souffrir avec les qualités d'une *personne*. Les plus savants hommes du monde n'ont pas encore appris à s'exprimer autrement. Nous en verrons les effets en étudiant les créations mythologiques des tribus aryennes.

L'homme primitif, quand il a rangé directement ou indirectement les objets naturels sous l'espèce de la personne, a obéi à la même tendance qui a fait de tout temps généraliser à faux les esprits que leur ignorance empêchait de généraliser selon le vrai. La généralisation est un besoin intellectuel, et ce besoin doit être tout-puissant quand l'expérience et l'étude n'en ont pas encore manifesté le danger, puisque nous le voyons, après beaucoup d'épreuves malheureuses, engendrer tant de systèmes vains et soutenir tant de préjugés. C'est à la fois

l'instrument nécessaire de toute science et le principe d'innombrables erreurs. Il n'est donc pas étonnant que l'homme qui manque d'une science spéciale des propriétés et des lois de la nature commence par les imaginer conformes au type immédiatement connu, le type humain. Or, que sait-il principalement de ce type, avant d'avoir réfléchi sur les conditions propres de l'intelligence? Il sait que les phénomènes se produisent par des volitions, sous l'influence des passions. Il verra donc des sortes d'actes et des sortes d'intentions à son adresse dans tous les changements de la nature qui affectent sa destinée. Au reste, n'oublions pas que le travail le plus artificiel de la raison a pu seul amener des spéculations formellement contradictoires avec les premières impressions de l'humanité et produire ce système étrangement abstrait qui construit l'idée de la matière pure, ensuite ramène la vie et l'esprit à cette matière. Mais une science moins réaliste et plus réelle a reconnu le rapport intime de la force avec la volonté, et rétabli la donnée profonde des idées et des fins dans le monde. Le fétichisme le plus barbare était moins éloigné de la vérité que l'atomisme épicurien; et les sentiments spontanés de l'homme enfant ont moins péché dans l'inspiration que par l'application.

Envisager des passions au fond des phénomènes naturels, quand soi-même on ne connaît d'autres formes de la passion que la forme humaine, c'est nécessairement éprouver à son tour des passions vis-à-vis de ces phénomènes, ou des êtres quelconques que l'on pense en être la source. Soit donc que l'on croie apercevoir, dans l'essence supposée d'un phénomène, la cause directe des modifications auxquelles on attache un intérêt, soit qu'on remonte à des volontés plus éloignées et d'un siège plus obscur, il doit arriver que l'on se comporte autant que possible avec l'objet lui-même ou avec ses auteurs putatifs comme on le ferait avec des hommes. Mais l'intention présumée de cette personne qu'on imagine est souvent obscure; ses actes varient, et on se perd à expliquer raisonnablement ses variations; sa puissance est mystérieuse, inattendue et parfois terrible dans ses effets; son intelligence est cachée, et pourtant, si elle nous connaît, si elle nous veut du bien ou du mal, il faut aussi qu'elle nous entende et soit sensible à nos actes et à nos paroles. Ainsi nous sommes en rapport passionnel avec la volonté, *substance* ou *cause* de notre objet dans la nature : en cela, nous la concevons exactement comme un homme; d'un autre côté, le mystère qui est en elle et les pouvoirs par lesquels elle nous domine donnent un caractère tantôt de terreur, tantôt d'exaltation soumise et adorante à notre passion, un caractère souverain et sacré à la sienne. Ici paraît le sentiment religieux : la volonté externe est *dieu* ou *divine*, car il faut appliquer déjà ce nom

d'une idée qui doit tant s'agrandir, et on fait pour *un dieu* les actes que l'on croit propres à se le rendre favorable.

Quels sont ces actes? L'induction la plus simple les révèle tels que l'expérience les a constatés partout chez l'homme sans culture et sans raisonnement, borné aux sentiments les plus simples. Dès que nous croyons cet être quelconque animé d'une passion variable par rapport à nous, nous nous attirons sa bienveillance par des dons, par des *offrandes*. Dès que nous le croyons sensible à nos peines et capable de les adoucir, nous lui adressons des *prières*. Quand nous le supposons irrité de notre conduite, nous le prions encore, et de plus, pour le fléchir, si nos actes sont réparables, nous les réparons; s'ils ne le sont pas, nous en cherchons d'autres qui soient de nature à montrer notre soumission; nous prouvons notre sincérité et notre repentir en nous soumettant à de certaines peines ou privations, utiles ou non à la personne de l'offensé, mais propres à nous remettre dans l'état où nous étions avant la faute : ainsi peuvent naître des idées de *pénitence*, d'*expiation*, de *purification*, de *vœu*, et toutes les pratiques que l'imagination suggère pour leur donner un corps. Enfin le mérite d'une offrande est d'autant plus grand que l'objet offert est plus précieux et que le donateur s'en prive lui-même : à ce point de vue, le don acquiert la valeur d'un *sacrifice*. Tels sont, tels ont été en tous lieux les premiers éléments de la religion.

L'application de ces éléments, dans telle ou telle direction morale, doit évidemment varier selon que varie l'intelligence de l'homme et que ses regards s'élèvent ou s'abaissent dans la contemplation des phénomènes. Les circonstances et les événements naturels sont une autre cause de diversité. La plus importante est certainement la détermination actuelle de la moralité et des passions, car l'admiration, la vénération, la terreur, la haine, la bassesse président indifféremment aux relations que la religion crée avec les puissances invisibles; et il est clair que l'homme, ne pouvant poser ces relations qu'à l'image de celles qu'il s'est créées avec ses semblables, y imprime la marque des idées de justice, ou, au contraire, des habitudes de caprice et des mœurs violentes qu'il s'est faites. De là vient que, dans un même ordre de société, à un même degré de développement religieux et au sein d'une même race, on voit des tribus dont les pratiques offrent un caractère habituel de douceur, à côté d'autres qui se plaisent constamment aux rites sanglants. Les navigateurs qui découvrirent les îles de la mer du Sud furent témoins de ces différences, par exemple à Tahiti et dans la Nouvelle-Zélande.

Le fétichisme est l'état le plus abject de la religion primitive. D'autres, quand le sentiment religieux les touche, élèvent les yeux

au ciel. Le fétichiste, inférieur par l'intelligence et bas dans ses aspirations, regarde autour de lui, et le premier objet venu, le plus indifférent ou le plus vil, devient l'objet de sa crainte ou de son adoration. Chaque fantaisie se fait ainsi son dieu et son mystère. En même temps, certains objets deviennent des fétiches de famille ou de tribu, soit que la superstition les désigne arbitrairement, ou qu'ils se recommandent à elle par leur importance naturelle, comme les fleuves et les montagnes. Il y a aussi des animaux qui sont des fétiches, tantôt tels individus, tantôt des espèces entières, ordinairement recommandables par leurs services. Mais un caractère de cette religion inférieure est l'existence d'une grande part faite à la fantaisie, à côté de la coutume, dans la superstition.

La *superstition*, facile à observer chez beaucoup de tribus africaines, consiste dans le sentiment intime d'un rapport entre les événements heureux ou malheureux de la vie humaine avec les dispositions cachées d'une chose quelconque, si étrangère qu'elle y paraisse. L'explication d'un phénomène moral qui étonne à ce point la raison formée et exercée est facile selon nos principes. La loi du vertige intellectuel en rend complètement compte (voir *Essais de critique générale, Deuxième essai,* § XII).

Et d'abord, que des rapports étranges, arbitraires, sans ombre de probabilité aucune, puissent venir à l'imagination et la frapper plus ou moins, c'est ce qui est incontestable. A celui qui ne sait point cela pour s'être observé lui-même, on peut citer le témoignage d'hommes que personne n'accusera d'avoir manqué d'esprit ni de culture (voir Rousseau, *Confessions*, I, VI).

Ordinairement, les suppositions de ce genre ne font que traverser notre pensée : l'accident, alors, s'explique par la loi de l'association des idées et par le fait de la généralité de la fonction intellective qui se prête à tout ce qui est logiquement possible. Mais, au lieu de passer, elles persistent, là où la représentation est presque sans réflexion et sans examen. L'homme entièrement dénué de critique croit tout ce qu'il se représente, à peu près comme l'homme endormi. Sa crédulité ne trouverait des bornes que dans l'expérience ou l'autorité; mais ici l'autorité n'est que celle de ses pareils, ou de la tradition qu'ils ont établie, et qui, dans l'état social d'une infime tribu, est rarement constante; et l'expérience voudrait un observateur capable d'en tirer profit. Ajoutons que toutes les tribus fétichistes ont des sortes de ministres dont les facultés extatiques et divinatoires sont particulièrement développées. Chacun les consulte et subit la contagion de leurs fantaisies vertigineuses. Il peut aussi se rencontrer parmi eux quelques hommes plus clairvoyants qui embrassent la profession lucrative de servir la superstition commune. Et ces fonctions sont souvent hérédi-

taires, comme cela doit être, l'instruction spéciale, les pratiques ou même les aptitudes se transmettant des pères aux fils.

On remarquera sans peine que beaucoup de superstitions petites et misérables, encore très répandues chez nous, s'expliquent par les mêmes principes. Leur origine et leur transmission dépendent des mêmes causes que celles de plusieurs articles du culte des fétiches. Les personnes qui en sont le plus infatuées auraient les meilleures dispositions pour le pratiquer, si elles étaient élevées dans un milieu convenable. Je veux parler ici des craintes niaises bien connues, telles que les *treize à table*, les *voyages le vendredi*, la *salière renversée*, etc. La crédulité s'appuie sur l'expérience prétendue, laquelle dépend de ce que le superstitieux note les cas de rencontre accidentelle de l'événement réel avec l'événement redouté, et demeure inattentif aux cas de non rencontre. C'est également ainsi qu'il faut se rendre compte de la foi que tant de personnes ajoutent aux pressentiments, de celle des marins et des jardiniers à l'influence des phases de la lune sur les changements de temps, influence que l'observation méthodique dément, et enfin de celle de tant de météorologistes improvisés qui amusent le public et souvent se trompent eux-mêmes avec des prédictions du temps tirées de formules de leur invention.

Maintenant il nous suffira de rapprocher la définition du penchant superstitieux de celle des éléments primitifs de la religion, pour comprendre tout ce que l'imagination a pu créer dans l'ordre du fétichisme. Aussi me bornerai-je à l'indication des points principaux. Le fétiche est l'objet dont l'influence cachée et intentionnelle fait le bonheur ou le malheur de l'homme, accomplit ou contrarie ses désirs : il s'irrite ou s'apaise pour des motifs et par des moyens que la divination fait connaître au besoin. Et si les prédictions et l'attente viennent à être démenties par le fait, on en conclut qu'on a mal procédé, ou que la satisfaction du fétiche était autre ou plus difficile à obtenir qu'on n'avait cru (1). On prie son fétiche, on fait des vœux, on jeûne, on s'abstient de certaine nourriture à son intention. On lui offre des aliments et des boissons, que l'on se permet tantôt de consommer soi-même, en tout ou en partie, et que tantôt l'on jette ou l'on dépose (dans le fleuve, dans la mer, à terre, sur un arbre, etc.), afin que les éléments les absorbent ou les consument.

Le fétiche sert encore d'amulette; il y a manières de le préparer

(1) Livingstone objectait à un sorcier nègre que les rites qu'il employait pour faire pleuvoir, bien souvent ne faisaient pas pleuvoir, quoiqu'il n'y manquât rien. Mais c'est comme chez vous, répondait le nègre; vous adressez à votre Dieu des prières pour obtenir la pluie, et, tout comme mon fétiche, tantôt il vous l'accorde, tantôt il vous la refuse. L'issue, si elle est mauvaise, ne prouve rien contre l'efficacité des pratiques non plus que des prières.

pour cet usage. Sa vertu se communique par le contact ou résulte de certains mélanges, ordinairement hideux. Il sert aux enchantements : une liqueur dont on l'arrose, en donnant une promesse, doit faire mourir au moment où l'on y manque; la femme qui jure fidélité à l'homme avale une râpure de fétiche; de même, un aliment convenablement enchanté devient nuisible à celui à qui on le destine, etc.

La divination, nécessaire à qui veut connaître les griefs ou les désirs d'un fétiche, se pratique d'une manière usitée en tout temps et qui ne varie que dans la forme : il ne s'agit que d'interpréter le hasard; on y parvient, par exemple, en laissant tomber certains corps dont la disposition et les figures sont révélatrices pour celui qui s'est rendu habile dans cet exercice. Tout l'art consiste, en n'y supposant point de fraude, à se faire des règles suffisamment larges, puis à mettre d'accord les inspirations personnelles, qui ne manquent pas de s'offrir, avec ce qu'il y a d'indéterminé dans l'application de ces règles. Les devins de notre âge ne procèdent pas autrement, et il peut leur arriver, comme à ceux de l'antiquité, d'être leurs premières dupes. Ce dernier cas, assurément, est le plus rare aujourd'hui. Cependant il n'est pas douteux, pour citer ici un genre de faits voisins et des plus à la mode, que nombre de ceux qui ont fait parler l'oracle des tables, ou tourner la baguette divinatoire, ou osciller le pendule explorateur, ne produisent et ne règlent involontairement leur action musculaire de manière à donner lieu aux effets que leurs idées et leurs passions du moment rendent présumables à leurs yeux. Mais quand ce qui n'était d'abord qu'un jeu devient une profession, ou lorsque le talent qu'on n'avait employé que sous l'impulsion d'une passion individuelle et sincère est mis au service des passions d'autrui, qui nous touchent fort peu, il est naturel que la spontanéité diminue, tende à s'éteindre, et que le charlatanisme commence.

Revenons au culte des fétiches. C'est par la nature des sacrifices qui leur sont offerts que se trahit surtout l'état moral d'une tribu. Les mêmes principes de religion suggèrent là des pratiques innocentes, ici des rites atroces. Partout où les voyageurs ont observé les hommes à l'état le plus inférieur de religion et de société, ils ont trouvé tantôt la paix et des mœurs douces et bienveillantes, tantôt des habitudes de perfidie et de cruauté sans frein et la passion de l'anthropophagie. Dans le premier cas, le vice dominant, enraciné, comme je le crois, à la suite du premier usage de la liberté, est cette paresse incurable qui rend la bonté même un défaut, faute de constance et de fermeté. La sensibilité est vive, mais les impressions fugitives. La moralité ne vaut que ce que valent les sentiments naturels. La réflexion qui pourrait les fixer et les élever à la justice est devenue impossible, comme

tout ce qui exige un effort propre de la conscience. Enfin l'homme est tellement livré à ses impressions, quelles qu'elles soient, que le plus doux peut toujours être conduit à la cruauté par la peur, grâce à l'idée d'une divinité malfaisante qu'il faut satisfaire : unique hypothèse à sa portée pour expliquer les maux qui viennent l'accabler. C'est ainsi qu'à Tahiti même on connaissait les sacrifices humains.

Dans le second cas, la haine du travail est encore à signaler, car elle est caractéristique de toute déchéance morale. Mais l'activité des personnes s'est portée alors vers la passion de lutter et de dominer, et une grande énergie s'y est déployée. La guerre n'est pas seulement un accident produit par une violente excitation passagère ou par la nécessité de la défense, elle est la profession virile, la chasse par excellence, un moyen de sentir les passions dans leur plus haute intensité, puis d'augmenter sa vie et sa force en s'appropriant des vies étrangères, c'est-à-dire en mangeant la chair de l'ennemi. La passion dominante de l'homme, en cet état, est donc la haine; l'exercice unique de l'intelligence est la combinaison des moyens de tromper, car la ruse n'est pas moins essentielle que la violence à l'idée de la guerre; la maxime fondamentale de la vie est que l'homme vit de l'homme, et qu'il faut être le plus fort. Un renversement si complet des sentiments spontanés primitifs s'explique par les conséquences morales des premiers crimes, par la perversion de la conscience et l'habitude de faire du mal, contractée quelquefois, il est vrai, dans des circonstances terribles. Quand on suppose, au contraire, que tel dut être le commencement de l'humanité selon la nature, on se rend incompréhensible le commencement de l'humanité variable, c'est-à-dire morale.

Sans doute la passion de vivre de la substance d'autrui ne se développe pas au point de supprimer les sentiments de famille et de tribu ; autrement l'homme perdrait jusqu'au fondement des relations animales et disparaîtrait de la surface du globe. Mais la vie de tribu est profondément atteinte dans sa moralité par cette suprématie de la force, d'où proviennent les castes, les privilèges, les chefs à pouvoir absolu; et le principe de la famille est altéré par l'abaissement de la femme, qui devient la proie du plus fort, et que son maître, dont elle ne partage même pas la table, emploie comme un esclave à tous les travaux qu'il méprise, en leur devant ce qu'il a de bien être. Toutefois il faut convenir que les mœurs domestiques sont au moins aussi corrompues par le libertinage et la promiscuité des tribus vouées à la mollesse, au milieu desquelles la jalousie est à peine connue, que par l'abus de la force où les mœurs de harem prennent leur origine.

Voyons maintenant ce que sont la religion et les sacrifices dans

ces sociétés qui représentent le crime réduit en système et passé à l'état de coutume. Qu'offrira-t-on aux fétiches, ou même à d'autres divinités d'un concept plus élevé, mais que l'on suppose animées de passions cruelles ? On leur offrira du sang, le plus précieux de tous les dons. On leur sacrifiera des prisonniers de guerre, et cela par masses, si l'on peut. On mangera solennellement la viande de ces sacrifices, et la distribution se fera selon la formule : *les corps pour le peuple, les têtes pour le chef, le sang pour le fétiche.* On bâtira des monuments avec des crânes, on déposera des corps humains dans les fondements. Mais si l'on croit le fétiche irrité, le peuple lui-même devra fournir les victimes ; on sacrifiera des enfants, ou des malheureux hors d'état de se défendre, sur la tête desquels on amassera symboliquement la responsabilité des transgressions populaires. Enfin le désir de faire honneur à des morts de distinction et de consacrer dans leurs obsèques le droit de la force, dont ils ont joui de leur vivant, engagera à sacrifier sur leurs tombeaux des femmes, des esclaves, et jusqu'à des ministres de leurs volontés, naguère tout-puissants. D'autres motifs encouragent à ces sacrifices : par exemple, la raison d'État, car ils assurent aux chefs une garantie barbare contre l'empoisonnement ; ou encore la superstition, cette idée que l'âme du maître sera accompagnée et servie par les âmes des esclaves. Cette dernière raison fait comprendre la coutume si répandue d'enterrer près des morts divers objets ou communs ou précieux à leur usage, bien que, souvent, on puisse n'y voir aussi qu'une sorte d'hommage pieux et une prolongation fictive du droit de propriété.

Il ne faut point s'étonner de trouver la croyance à une autre vie, chez des hommes d'un esprit si peu développé. Il est vrai que certains peuples, soit fétichistes, soit même élevés à une vue supérieure, montrent de l'indifférence et de la stupidité quand il s'agit d'étendre le concept de la vie personnelle au delà du présent. Mais le plus grand nombre se porte très naturellement à cette induction et admet sans peine des théâtres différents pour la manifestation d'une même essence *spirituelle*. On est loin de ces abstractions savantes, qui établissent des êtres artificiels, matière pure d'un côté, esprits purs de l'autre. Mais aussi l'étude des lois par lesquelles la vie et la pensée se lient à l'organisation n'oppose pas l'obstacle de l'habitude aux notions naturelles qu'on se fait d'une autre vie et d'une autre organisation, avec des propriétés plus ou moins étendues, mystérieuses, mais néanmoins imaginables. Dès qu'il n'y a point opposition absolue entre la vie et la mort, dès que tout semble animé dans la nature, et que l'âme, l'esprit, le souffle, idées identiques et aussi anciennes que l'humanité, sont employées à représenter quelque chose de permanent et de fon-

damental dans les phénomènes de l'existence individuelle, la croyance à une autre vie ne rencontre aucun obstacle. Aussi est-elle presque aussi répandue que la religion, et devient-elle un point essentiel de son développement ; mais elle n'en est pas partout un élément également nécessaire, formulé avec le même netteté à l'origine. Des tribus, qui ne sont pas toujours parmi les moins morales, se sont faiblement préoccupées de ce sujet.

La forme de l'autre vie se détermine en raison des idées morales, puis de l'état plus ou moins spéculatif des intelligences. Dans le fétichisme, qui nous occupe seul en ce moment, on devrait s'attendre à ne trouver que des notions basses et confuses. On a pu cependant y observer le germe de la doctrine des transmigrations, destinée à de si grands développements dans certaines religions. La croyance aux mânes, le culte des mânes existe aussi, chez certaines peuplades, à côté du culte des fétiches. Les esprits des morts sont alors supposés exercer une influence sur les vivants, poursuivre des vengeances, par exemple, et se laisser toucher par des sacrifices ou éloigner par des enchantements. La divination et les songes prennent naturellement leur part dans ces superstitions.

Mais une idée tout à fait étrangère à l'idée d'une autre vie, dans ce cercle de croyances inférieures, est celle qui attache à un mode d'existence future la récompense ou la peine dues à la direction de la volonté dans l'existence présente. Il n'y a qu'une conscience morale bien établie qui, jointe à une vue élevée du monde, en tant que soumis à la loi de la justice, ait pu suggérer la doctrine de la rémunération finale. Des hommes qui en sont venus à ne connaître de lois que la nécessité et la force doivent rêver pour toute vie future une continuation du jeu des mêmes éléments. S'ils croient les âmes égales, une fois dépouillées de leurs corps visibles, c'est qu'ils les jugent également faibles dans cet état de nudité. Si, au contraire, ils leur supposent d'inégales puissances, ou des séjours différents, selon les qualités qui leur ont appartenu précédemment, ils ne manqueront pas d'attribuer la plus grande part de force et de bonheur aux plus forts et aux plus heureux de ce monde, et la misère aux misérables. La maxime régnante est le *Væ victis*, dont la doctrine de la rémunération est appelée plus tard à prendre le contre-pied.

Telles sont les notions sur l'*immortalité de l'âme*, qu'on observe, souvent faibles et obscures, dans la sphère la plus basse des sentiments religieux. Quant à la notion de *Dieu*, nous avons vu qu'elle se réduit à une sorte de divinisation arbitraire des objets naturels, auxquels on reconnaît des puissances mystérieuses que l'inspiration, la divination, les songes, les sortilèges et les enchantements appren-

nent à connaître ou à diriger. On s'est demandé souvent si l'idée de Dieu est un apanage inaliénable de l'humanité et se retrouve chez tous les peuples, à quelque état de dégradation qu'on les rencontre. Les auteurs de la question entendaient évidemment par ce mot *Dieu* l'idée générale de cause appliquée au monde en sa totalité. Or il appert des récits de voyageurs que beaucoup d'hommes interrogés, dans les tribus sauvages, ont été trouvés incapables de s'élever à un concept si universel. D'autres ont compris la question, et par cela même ont pu répondre qu'un tel Dieu existe, car la notion de causalité, comme toute autre notion d'une généralité semblable, est telle que l'esprit l'applique naturellement et sans réserve aucune, avant l'intervention de la critique. En revanche, il est constaté que l'esprit humain, dans les mêmes conditions, mis en demeure de se prononcer, donne quelquefois la préférence à l'idée générale de l'existence sans cause et en appelle à l'éternité pour se tirer d'embarras. C'est que l'antinomie qui a donné tant de tourment aux philosophes a véritablement sa source dans le jeu spontané des catégories intellectuelles. Ils ne se sont pas encore mis d'accord pour la résoudre.

Quoi qu'il en soit, ces sortes de spéculation sont peu naturelles, dans l'état de l'intelligence que nous considérons. Amené par l'insistance d'un missionnaire à convenir de l'existence d'une cause absolue, le sauvage remarque aussitôt que cette cause ne le concerne en rien et ne l'intéresse point. Son bien-être dépend exclusivement de ses fétiches. Avouons que toutes les religions, si éloignées qu'elles aient été du fétichisme proprement dit, ont encore fait dépendre la bonne conduite et le *salut* de croyances et de pratiques fort étrangères au concept de la cause universelle, quoique rattachées à des commandements divins.

CHAPITRE IV

Du commencement empirique de la religion et de la réflexion.

J'ai écarté deux hypothèses opposées, relatives à l'état moral de l'humanité primitive : celle qui admet, pour le commencement des croyances religieuses et des cultes, une révélation divine qui aurait été adressée à tous les hommes en la personne de leurs premiers ancêtres, et oubliée ou corrompue en diverses manières dans les familles divisées de la postérité ; et celle qui rejette, non seulement la révélation religieuse, mais encore la révélation morale, et prétend considérer l'homme primitif à un état de simple animalité, qui n'a point été celui de ses descendants, et d'où il est inexplicable qu'ils soient sortis. J'entends ici par *révélation*, soit religieuse, soit morale, un dictamen interne, un état de conscience d'où résultent pour le sujet une lumière et des commandements sur ce qu'il peut ou doit penser et sur ce qu'il peut ou doit faire. Quant à une révélation dans le sens littéral et matériel entendu communément par les anciens exégètes, ou tel que l'a compris R. Wallace, en imaginant les premiers hommes instruits et pour ainsi dire domestiqués par des êtres supérieurs et divins, je ne pense pas que l'hypothèse soit de nature à réclamer l'examen, *en philosophie*, parce qu'elle échappe entièrement aux conditions tant de l'analyse intellectuelle que de l'expérience.

Cela posé, la révélation morale, expliquée dans le sens criticiste, précède et conditionne toute révélation religieuse prise en ce même sens, ainsi que je l'ai expliqué en commentant la définition de Kant, suivant laquelle la religion consiste à envisager comme d'*ordre* divin les mêmes commandements qui sont déjà donnés à la conscience et en elle pour être sa règle. Partant de là, il est facile de voir que, tandis que le dictamen moral est impératif et catégorique par lui-même, la croyance religieuse est hypothétique et doit inévitablement mettre la conception qu'on se forme de la nature de l'auteur supposé des commandements en accord avec l'idée des devoirs, ou de ce qui se doit dans la conduite. La morale passée de l'état de révélation première à l'état de coutume, et plus ou moins dégradée ou violée dans les mœurs, la morale altérée pratiquement, puis formulée en pré-

ceptes et devenue bonne ou mauvaise doctrine, a donc en sa dépendance les modes de représentation des volontés et des passions des êtres supérieurs ou puissances invisibles, et détermine en grande partie la spéculation, suivant que la spéculation intervient dans les religions de coutume. La morale « mène ainsi à la théologie pratiquement », comme dit Kant, et « la théologie est et demeure problématique » (1). Il faut ajouter que, si, au lieu de penser à la morale rationnellement invariable, nous considérons les notions morales diversement modifiées et changeantes des peuples, les coutumes et les institutions qui sortent de ces notions ou influent sur elles à leur tour, toutes sortes d'imaginations sur la nature des dieux nous apparaîtront comme possibles, en place du théisme qui s'induit d'une éthique rationnelle.

S'il n'y a pas de révélation religieuse primitive sur ce que peuvent être Dieu et nos devoirs *envers lui*, mais seulement une révélation morale inhérente à la conscience, inséparable de nos actes de relation mutuelle avant toute altération née de l'usage de la liberté sous les conditions de l'expérience, il faut que la religion ait eu des commencements presque tout empiriques, dans l'histoire de l'humanité. Il faut, veux-je dire, que l'homme ait tiré ses premières idées religieuses de ses impressions et de ses suppositions sur la vie, les biens et les maux et leurs causes, et n'ait pas trouvé dans ses pensées l'idée de Dieu toute faite, comme il y a trouvé celle du juste au premier moment où il a été en rapport avec un être son semblable. La religion est donc un produit non point primordial et en quelque sorte absolu de la nature humaine (sauf comme disposition et tendance), mais consécutif à la vie humaine. S'il en était autrement, on devrait la trouver invariable en elle-même, et il faudrait ou qu'elle eût été l'objet d'une révélation littérale à laquelle il serait encore possible de se rapporter, ou qu'elle fût susceptible d'une construction rationnelle, ce qui ne s'accorde pas avec la définition que j'en ai donnée d'après la considération des faits.

Une conséquence de ce point de vue, si je ramène à présent ma pensée à l'hypothèse cosmogonique du monde créé primitif, et de la révolution d'ordre moral qui en a remplacé l'organisme par le système matériel des lois actuelles, c'est que l'espèce humaine, en passant d'un monde à l'autre, a traversé les *eaux du Léthé* en religion, comme les individus l'ont fait pour leurs consciences personnelles mêmes, dont le sentiment d'identité, aboli en ce qui touche le monde primitif, ne date plus que du commencement de leur vie de réflexion, après

(1) On remarquera que, en tant que la religion admet la nécessité de la foi pour atteindre son objet, elle constate ce que Kant déclare dans un autre style, en appelant la théologie *problématique*.

leur naissance dans le monde actuel. Quelle qu'ait pu être la religion dans le premier, ou plutôt l'équivalent de ce que nous appelons dans celui-ci la religion, c'est-à-dire quelque rapport qui ait régné, dans l'état de la création normale, entre le Créateur et l'organisme humain en son intégrité, les consciences distinctes comprises et unies en ce dernier en ont perdu la connaissance et n'en peuvent plus retrouver que la foi, avec toutes les possibilités d'erreur auxquelles elles sont soumises par l'infirmité de la nature et du caractère chez chacun, par les déviations du sentiment et l'usage incertain de l'imagination et de la raison.

Pour aller jusqu'au bout, et pour expliquer, dans l'hypothèse du système des fins divines, l'*ignorance* des hommes en religion, au début et dans tout le cours de leur établissement terrestre, ignorance opposée à la *connaissance* fondamentale en morale, et jointe à une disposition telle que les *croyances* en religion sont en grande partie dépendantes des *déterminations* pratiques en morale ; pour expliquer, dis-je, cette économie des ressources données à l'humanité en vue de son éducation et de ses progrès, il n'y a qu'une supposition qui serve, mais elle est d'accord avec ce qu'exigent d'autres conditions d'une théodicée possible : c'est que le Créateur a voulu que la réintégration de ses créatures dans leur primitif organisme et dans leur rapport normal avec lui fût essentiellement leur œuvre, et que les seuls instruments de cette œuvre fussent cette même conscience morale qu'ils ont violée, et cette même liberté dont ils ont mésusé, mais cette fois dans la longue traversée des douleurs et des maux de tous les genres où leur déchéance les a précipités, et qui est pour eux l'*Arbre immense de la connaissance du Bien et du Mal.* L'expérience, en effet, nous enseigne que le *Bien* est mal connu ou mal possédé par ceux qui n'ont pas assez goûté des fruits de cet arbre.

Nous pouvons rattacher à la question de l'origine du sentiment religieux celle de l'origine de la conscience du libre arbitre, qui est aussi celle de la réflexion. Cette dernière, considérée en elle-même, est proprement celle de l'origine de l'homme. Je n'ai nullement l'intention de ramener ici, pour le discuter, le problème de la liberté comme réelle, c'est-à-dire d'examiner le bien fondé *in re* du sentiment que nous en avons. Cet examen est inutile pour constater que, lorsque nous parlons d'un être qui n'est point apte avant d'agir, en certains cas, de se représenter l'alternative de faire telle chose ou de ne la point faire, de réfléchir à telles conséquences bonnes ou mauvaises pour lui qui paraissent attachées à cet acte suivant qu'il sera fait ou ne le sera pas, et enfin de penser, à tort ou à raison, que le futur en question est encore *indéterminé*, que les deux termes de l'alternative sont *également possibles*, cet être-là n'est pas l'homme. Et de même,

lorsque nous avons l'idée d'une intelligence dans laquelle les futurs ne sont pas représentés seulement sous une forme sensible et imaginative, pour être mis, par des associations d'idées, en rapport avec leurs concomitants remémorés, agréables ou désagréables, et servir ainsi de motif à la détermination d'un acte conforme à ce jugement spontané; mais bien d'un entendement où l'hésitation, si le balancement des perspectives contraires en produit une, est accompagnée de l'évocation volontaire et de l'examen systématique de toutes sortes de motifs d'agir et de toutes sortes de conséquences imminentes ou éloignées de l'action douteuse et facultative, cet entendement-là n'est point celui du pur animal. Je n'introduis encore dans la différence de l'homme et de l'animal, ainsi définie, rien qui s'appelle la moralité, rien qui tienne à une distinction introduite dans les biens et d'où résulte la notion du *bien moral*. La réflexion et le sentiment de l'égal pouvoir des possibles contraires composent un caractère suffisant, quoiqu'il y en ait d'autres et de non moindres. L'observateur peut descendre, en son étude, aux plus basses tribus humaines, il trouvera que partout l'*homme pratique* est cela, commande par là aux animaux, et lutte contre la nature; car c'est par là qu'il est capable d'ajouter à ses organes naturels des instruments artificiels. Or on ne saurait alléguer aucune raison pour que l' « homme quaternaire » ou l' « homme tertiaire », s'il a existé, aient été formés sur un autre type. En tout cas, l'apparition terrestre de l'homme est l'apparition de cet homme-là. Entre le simple animal et lui l'intermédiaire est quelque chose d'indéfinissable.

« La question de savoir si l'homme primitif méritait ce nom, alors qu'il ne possédait que très peu d'arts de la nature la plus grossière et une langue des plus imparfaites, dépend de la définition que nous emploierons » : ainsi s'exprime Darwin, et rien n'est plus juste. Il semblerait, d'après cela, naturel de chercher la définition, et on en trouverait une, sans aller plus loin, dans l'aptitude à inventer des arts et dans la faculté de former les concepts qui servent au langage (les deux caractères mentionnés par Darwin), en ajoutant, comme de raison, les conditions mentales de cette aptitude et de cette faculté, à savoir : la réflexion et la liberté. Mais il ne l'entend pas ainsi : « Considérant, continue-t-il, une série de formes partant de quelque être d'apparence simienne et arrivant graduellement à l'homme tel qu'il existe, il serait impossible de fixer le point défini auquel le terme « homme » devrait commencer à s'appliquer. Mais ceci a peu d'importance. » Mais ceci en a, au contraire, beaucoup, puisque, prenant ainsi son parti, Darwin ne fait rien de moins que de substituer à la méthode logique des définitions l'hypothèse gratuite de la continuité par degrés indéfinis, en un point où l'existence des

degrés est dominée par celle de la fonction même dans laquelle on les suppose. La conscience réfléchie est donnée ou ne l'est pas; ses degrés viennent ensuite; ils sont fort bas, aussi bas que chez les moins intelligents des sauvages, quand nous les mesurons chez un très grand nombre de nos compatriotes, auxquels nous ne refusons pas cette conscience, vu qu'ils savent combiner rationnellement leurs actions et *causent* avec nous, ce que nul animal ne peut faire. Où donc chercher l'être dont on ne pourrait dire ni qu'il le peut ni qu'il ne le peut point? La pathologie mentale sera seule à fournir cet ambigu entre l'entendement et l'idiotisme.

« La conclusion, dit encore Darwin, à laquelle nous sommes ainsi conduits sur l'origine de l'homme (savoir, regardé comme descendant d'un quadrumane : mammifère velu, pourvu d'une queue et d'oreilles pointues, vivant probablement sur les arbres et habitant l'ancien monde), cette conclusion rencontre sa plus grande difficulté dans la hauteur du niveau intellectuel et des dispositions morales où s'est élevé l'homme. Mais celui qui admet le principe général de l'évolution doit reconnaître que, chez les animaux supérieurs, les facultés mentales, quoique si différentes par le degré, sont néanmoins de même nature et susceptibles de développement comme dans l'espèce humaine. Ainsi l'intervalle qui sépare ces facultés entre un des singes supérieurs et le poisson, ou entre une fourmi et un insecte parasite, est immense... » Darwin soutient, en conséquence, que la sélection naturelle a pu, chez les animaux et chez l'homme, avec la même continuité, perfectionner des facultés qui sont après tout *de même nature*. Il ne pourrait à aucun endroit, dans son échelle animale de descendance, les voir *changer de nature*, sans abandonner son principe (1). Mais il y a une pétition de principe cachée dans cette manière de raisonner.

En effet, il peut convenir à un système, mais il n'est point logique, ni, par conséquent, scientifique, d'admettre d'abord le *principe général de l'évolution* (entendez l'évolution continue, sans limites), et

(1) *La descendance de l'homme*, t. I, p. 255, et t. II, p. 410. J'indiquerai ici, quoique ce ne soit plus de mon sujet, la ligne généalogique esquissée par Darwin, antérieurement aux quadrumanes, souche de l'espèce humaine : « Ceux-ci et tous les mammifères supérieurs dérivent proprement d'un marsupial ancien, lui-même provenant, au travers d'une longue lignée de formes diverses, de quelque être semblable à un reptile ou à un amphibien, et celui-ci dérivant d'un être semblable à un poisson. Dans l'obscurité du passé nous entrevoyons que l'ancêtre des vertébrés a dû être un animal aquatique muni de branchies, ayant les deux sexes réunis sur le même individu, et les organes les plus essentiels du corps (tels que le cerveau et le cœur) imparfaitement développés. Cet animal paraît avoir ressemblé, plus qu'à toute autre forme connue, aux larves de nos ascidies marines actuelles. »

de partir de là pour n'envisager que des différences de degrés dans les *facultés mentales* et les *dispositions morales*, soit qu'on les observe entre un singe supérieur et un poisson ou entre l'homme et ce singe supérieur, ce qui résoudrait *la plus grande difficulté*. Il faut, au contraire, n'ayant aucune preuve d'ordre expérimental de la transition graduelle du singe à l'homme, examiner d'abord impartialement si les *facultés mentales* et les *dispositions morales* comparées, rapprochées de l'un à l'autre des deux intervalles ci-dessus désignés, se prêtent à une définition commune ou se rapportent à des formes psychiques trop différentes pour souffrir la continuité d'un seul et même développement. C'est de cet examen que dépend la possibilité logique d'admettre le *principe général de l'évolution* comme applicable au cas en question, sans rien préjuger d'ailleurs sur cette autre question : de savoir si l'intervalle *du poisson au singe supérieur* ou celui *de l'insecte parasite à la fourmi* ont pu être franchis par la voie d'une transformation graduelle. Pour m'en tenir ici au point de vue psychologique, j'objecte à l'évolutionisme l'identité du procédé mental chez le poisson et chez le singe supérieur, et l'irréductibilité de ce procédé au procédé humain. Le premier, dans toute sa généralité, pris dans n'importe quelle espèce, n'implique rien de plus, en matière de détermination à l'acte, que des sensations, des émotions, des actions réflexes, des associations d'idées, la mémoire et des imaginations portant sur le futur; le second suppose de plus la conscience réfléchie des possibles, la spéculation sur les alternatives de la décision mentale, la conduite de l'esprit, enfin la formation des concepts, d'où le raisonnement formel et la parole.

Tout ceci ne touche pas encore à la question de la moralité. Quelle que soit la distance entre la force et la portée d'une intelligence et celles d'une autre intelligence, ou pourra toujours la supposer franchie par une évolution, à moins, comme on vient de le voir, qu'on ne puisse y marquer par la pensée des degrés d'un bout à l'autre (1). Mais quand il s'agit des actes moraux, c'est-à-dire des actes qui sont faits sous la représentation formelle de deux résolutions possibles, l'une conforme, l'autre contraire au devoir, il devient logiquement impossible d'admettre que la faculté de se former une représentation de cette espèce

(1) Qu'on n'objecte pas l'évolution qui a lieu chez l'homme lui-même, l'individu, depuis l'enfant jusqu'à l'adulte qui jouit de la raison ; car non seulement il s'agit, en ce dernier cas, d'un développement dont la puissance est donnée et la fin fixée d'avance, depuis et avant l'embryon, mais il n'est pas possible d'y suivre un progrès continu, à degrés insensibles. On saisit, au contraire, les moments fortement différenciés où, l'organisme et les autres conditions externes étant venus à point, des actes mentals jaillissent qui tranchent par la formelle énergie de la réflexion et de la délibération sur le fond d'esprit instinctif et tout déterminé de l'homme animal.

soit pour l'animal un fruit d'évolution. En effet, l'évolution exigerait que les mêmes actes qui sont faits d'abord en conformité de la nature animale, ou tels que l'hérédité les comporte et les amène, en parfaite innocence par conséquent, fussent ultérieurement et progressivement tenus pour mauvais et condamnables, à mesure que plus de clarté se fait dans l'esprit ou que les émotions prennent une direction nouvelle. Mais le point de vue de la moralité est tout l'opposé de cela, puisqu'il nous présente le premier acte mauvais qui soit imputable à un agent libre, comme devant s'accomplir à la franche lumière de l'alternative : obéir ou désobéir à l'impératif moral. L'évolution fait continuellement suivre ce qui, selon la morale, doit toujours précéder. Où donc commencera l'imputabilité, l'action supposée mauvaise étant déterminée par l'hérédité, et en cela justifiée, puis, en tant que condamnable, condamnée seulement par des motifs qui lui sont postérieurs ? L'introduction du mal moral dans la nature animale est quelque chose qui ne se conçoit pas.

Cette contradiction devient particulièrement sensible quand le devoir est pris sous son aspect religieux, c'est-à-dire considéré comme d'ordre divin ; car alors il est clair qu'il ne saurait y avoir faute là où il n'y a pas commandement intimé et compris, et que la connaissance du devoir doit ainsi précéder les actes qu'elle est appelée à régler, et ne saurait se former par l'effet de leur succession indépendante de toute obligation consciente. Aussi avons-nous vu ceux des penseurs religieux, qui, éblouis par le prestige scientifique de la substitution de l'évolution à la création pour l'explication du monde, ont essayé d'introduire la liberté et le péché originel dans le cours des phénomènes d'une animalité variant et progressant continuement d'espèces en espèces, tomber dans un cercle vicieux manifeste. Ils ont cru pouvoir ne conserver de l'idée de création que le point initial de l'institution divine du germe du monde. Dieu, suivant eux, a voulu que sa créature se développât d'elle-même par sa liberté et ne dût son bien qu'à ses propres efforts. Le monde de l'évolution serait donc cette œuvre de la créature, et toutefois c'est par l'effet de l'évolution que s'est produite, selon cette manière de voir, la liberté même que Dieu aurait chargée de produire l'évolution ! Et le péché *originel*, source de tous les maux, est un péché dont on aurait à prendre la source dans un monde *déjà mauvais*, dans l'acte d'hommes *déjà mauvais* du fait de leur condition antécédente dont ils ne sont pas les auteurs ! Et la connaissance du bien suivrait constamment la perpétration du mal, au lieu de la précéder pour en constituer l'imputabilité morale !

Ce renversement des termes naturels et partout observables du jugement moral fait naître la connaissance du mal comme tel et, par

suite, le progrès, du remords, et exige que le remords s'attache à des actes commis sans aucun réel sentiment du mal faire. Darwin donne un air spécieux à l'explication de l'origine de la conscience chez l'animal humain, en opposant les genres d'impulsion les uns aux autres : ceux de la sociabilité et de la sympathie à ceux qui naissent de passions tout actuelles et de l'utilité de l'individu : les seconds, inconstants et variables ; les premiers, plus profonds, peut-être dus, comme le veut H. Spencer, « aux expériences d'utilité organisées et consolidées à travers toutes les générations passées de la race humaine, et devenues chez nous, par transmission et accumulation continues, certaines facultés d'intuition morale ». « Après avoir, dit Darwin, cédé à quelque tentation, nous éprouvons un sentiment de mécontentement, analogue à celui qui accompagne la non-satisfaction des autres instincts, *et qu'alors nous appelons conscience* ; car nous ne pouvons pas empêcher les impressions et images passées de se représenter continuellement à notre esprit; de les comparer dans cet état affaibli avec les instincts sociaux toujours présents, ou avec des habitudes contractées dès la première jeunesse et fortifiées pendant toute la vie, héréditaires peut-être, et ainsi rendues presque aussi énergiques que des instincts. » Et ailleurs : « lorsqu'un désir ou une passion l'aura emporté sur ses sentiments sociaux, l'homme réfléchira, comparera les impressions maintenant affaiblies de ces impulsions passées avec l'instinct social qui est toujours présent, et éprouvera alors ce sentiment de mécontentement que laissent après eux tous les instincts auxquels on n'a pas obéi. Il prendra, en conséquence, la résolution d'agir différemment à l'avenir. *C'est la conscience* (1). »

Malgré l'ingéniosité de cet arrangement, il n'est pas bien difficile de voir que les termes du jugement de moralité s'y présentent dans l'ordre renversé. En effet, la comparaison du motif auquel il a obéi et du motif qu'il a repoussé, si l'agent la fait *avec remords* après l'acte, c'est qu'il l'a déjà faite avant l'acte, ou bien il n'est pas ce qu'on appelle *agent moral*; et, s'il l'a faite avant l'acte, en ce même cas, c'est en se représentant *un devoir de faire ceci*, *un devoir de ne pas faire cela*, ce qui n'est point du tout la même chose que la comparaison qui viendrait plus tard d'un instinct préféré ou sacrifié à un autre instinct. La conscience ne peut suivre, avec le caractère dont il s'agit, qu'autant que son dictamen a précédé. Darwin, involontairement, accorde ce point, quand le mot *tentation* lui échappe ; car ce mot fait allusion à une comparaison préalable, accompagnée du sentiment d'un *devoir faire* (ou *ne pas faire*), et suivie, chez l'agent

(1) *La descendance de l'homme*, t. I, p. 103-113, et t. II, p. 412 de la traduction française.

qui a manqué à ce qu'il *croyait devoir*, d'un *mécontentement* d'une autre nature que celui qui appartient au simple regret d'avoir fait ou manqué de faire ce que maintenant il voit bien qui aurait été plus expédient. L'école psychologique qui cherche dans les sentiments sociaux, dans la sympathie, dans l'attrait croissant de l'utilité générale, la source de la notion du devoir, méconnaît l'existence d'un caractère mental spécifique, et se trompe sur deux points : un point de fait, relatif à l'histoire des mœurs sociales ; un point d'analyse, en ne distinguant pas le sentiment du *devoir faire* (ou *ne pas faire*) *telle chose*, qui est fondamental, d'avec les applications épurées et rationalisées de ce même sentiment auxquelles nous réservons aujourd'hui tout particulièrement la qualification de notions morales, et de *connaissance du devoir*.

Et d'abord le caractère spécifique ; il faut, pour s'en rendre nettement compte, le voir lié à la spéculation sur les possibles en conséquence de ce qu'on a le sentiment de pouvoir aussi bien faire que ne pas faire, et *vice versa*. Cette spéculation est elle-même spécifique, et ses effets se voient aussi bien ou mieux dans les superstitions les plus absurdes que dans les idées raisonnables que l'homme est capable de se former sur ce qui peut arriver ou ne pas arriver par l'effet de telle action qui dépend de lui, qu'il fera ou ne fera pas. Les animaux ont des instincts dont ils s'écartent peu, des habitudes dont l'origine est toujours motivée par une expérience constante d'où sortent pour eux des associations d'idées régulières. Mais l'homme est sujet à des imaginations improvisées de toutes sortes et enclin à des suppositions arbitraires sur les rapports des choses et la liaison des événements. De là, tant de superstitions sur les chances, les sorts, les pratiques d'où l'on attend ceci ou cela, croyances puériles dont il y a partout de beaux restes, et qui ont nécessairement dominé en grande partie l'esprit humain avant la réflexion sur les lois, et l'observation méthodique des consécutions réelles. L'esprit d'imitation et l'autorité des chefs, dans les sociétés inférieures, font tourner en habitudes et en obligations les idées, maximes et pratiques ainsi nées de la libre imagination, sans pouvoir les soustraire aux variations de la spontanéité et de la mode, mais non pas sans créer aux individus des *devoirs* fondés sur la coutume et l'opinion établie. Les racines de ces devoirs sont multiples : contrainte des mœurs, commandement spécial, au besoin, de ceux qui ont puissance ou autorité, et conviction régnante de l'utilité qu'il y a pour la tribu de faire ou non telle chose, ou de la faire de telle manière, et du danger d'agir autrement (1). Tout cela

(1). Voy. Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations*, *passim*, et particulièrement p. 138 et suiv. (édit. franç.).

diffère essentiellement des habitudes animales et constitue le principe formel de l'obligation.

L'erreur de fait et d'histoire dans laquelle tombe l'école utilitaire, quand elle croit voir le progrès de la morale dans une aptitude croissante des hommes à subordonner leurs intérêts particuliers à l'utilité générale, et cela par l'effet d'un développement de l' « altruisme », cette erreur consiste à imaginer que le sentiment de l'utilité générale a exercé un empire moindre sur les idées et les mœurs des anciennes sociétés et des sociétés inférieures que sur celles des nations policées et des peuples modernes. La vérité est tout le contraire. Les plus anciennes coutumes et celles des peuplades les moins civilisées sont partout les plus oppressives, pour des raisons faciles à comprendre, et le progrès de la morale a toujours accompagné celui de la liberté et des droits reconnus aux individus. L'altruisme, en tant que sympathie mutuelle, est une qualité des personnes ; en tant que patriotisme, il est bien loin d'avoir augmenté depuis l'antiquité ; en tant qu'humanitarisme, son action en fait est presque négligeable.

L'erreur d'analyse, enfin, est de confondre *le devoir* avec les idées que, suivant les temps, on s'est fait *des devoirs*, dans les diverses sociétés et religions. H. Spencer applique sa théorie des « expériences d'utilité accumulées » à l'explication d'une « faculté d'intuition morale » qui se serait constituée progressivement dans l'espèce humaine. Il entend donc par là la notion élevée et épurée du devoir, et pense tomber d'accord avec l'école intuitive ou aprioriste. Mais le fait est que les devoirs, considérés dans leur représentation empirique au sein de l'espèce, se sont imposés avec la plus grande énergie en faveur de croyances, de mœurs et de prescriptions religieuses et politiques, que l'on croyait fort utiles sans doute, mais qui différaient beaucoup de ce qui est d'une utilité réelle, et de ce que H. Spencer entend par intuition morale ; tandis que les pures notions de justice et de charité ont toujours dû leur origine et leur propagation à des personnes choisies.

CHAPITRE V

De quelques religions de tribus.

Je crois avoir suffisamment déterminé le sens du mot *fétichisme*, étendu outre mesure par quelques auteurs. Ainsi le fétichisme n'est pas là où le culte s'applique soit aux grands corps naturels, aux astres par exemple, soit aux phénomènes traduits en un système de personnifications et de mythes, où se donne carrière une imagination forte et créatrice. Ce ne sont point non plus des fétiches, ces dieux dont une religion encore très élémentaire envisage les personnes et les dynasties, aux confins du monde humain sur lequel ils ont exercé leur puissance, en partie confondue avec les forces de la nature. Et il faut encore juger supérieures au culte fétichiste les croyances qui peuplent les éléments d'une multitude d'*esprits* invisibles mais actifs, bienfaisants ou malfaisants, quoique les pratiques liées à cet ordre de conceptions puissent se rapprocher beaucoup de celles que le fétichisme engendre. Ce qui caractérise véritablement l'état intellectuel et moral des tribus livrées à la superstition la plus infime, c'est cette bassesse de vues qui les tient attachées aux objets de foi les plus grossiers et les premiers venus, sans que leur intelligence atteigne jamais à quelque généralité, ni leur conscience religieuse à quelque chose de sérieux. Ce n'est pas qu'une peuplade africaine dont toute la religion ne consiste qu'en *gris-gris*, en amulettes et en simagrées, n'ait quelquefois plus d'honnêteté et de meilleures coutumes, au moment où nous l'observons, que n'en a telle autre, convertie à l'islamisme et fière de la connaissance d'Allah. Mais celle-ci doit posséder un esprit plus développé et une certaine fixité de croyance et de conduite, tandis qu'une superstition sans frein expose l'autre à toutes sortes d'aberrations et de caprices.

Il n'est nullement nécessaire que l'humanité ait débuté par le fétichisme. On peut faire valoir plusieurs raisons, et de très puissantes, contre cette opinion, si souvent exprimée. Ceux qui la partagent ne tiennent pas compte de la liberté de l'homme, non pas même de la variété d'imagination, de passions et d'idées qui résultent pour lui de son intelligence plus ou moins ouverte, et des impressions diverses dues à ses premiers actes et à ses premières expériences, à raison des

circonstances externes et des dispositions physiques et morales des races. Nous avons vu que le fétichisme répond, pour le fond des croyances, au plus bas degré de l'esprit; il faudrait donc supposer les hommes partis, non seulement de la table rase de l'expérience et des connaissances ou croyances particulières, ce qui est tout simple, mais encore d'un état d'impuissance et d'inaptitude réelle. Or cette hypothèse est toute gratuite, surtout si on la fait porter sur les races quelles qu'elles soient; et, de plus, en l'adoptant, on rend malaisé à comprendre un progrès postérieur qui réclame ces mêmes aptitudes qu'on a refusé d'admettre.

Puis, ce fétichisme primitif qu'on regarderait comme inévitable, il faudrait le définir par ses parties innocentes et puériles, en le dépouillant de ceux de ses concepts et de ses rites qui supposent une conscience tournée à l'injustice et, par conséquent, un effet de la liberté. Quelque commune qu'ait été cette déviation, ou plutôt parce que toutes les religions l'ont subie à un degré ou à un autre, dans la mesure de l'invasion du mal moral, on ne saurait l'imputer essentiellement au mode fétichiste. Ce dernier genre d'adoration et de foi se réduit donc, en principe, au choix qu'il implique entre les puissances mystérieuses dont l'homme peut faire dépendre sa vie et son bonheur. Ce choix particulier était possible et naturel, nous l'avons vu, mais il n'était pas le seul possible et le seul naturel. Il pouvait arriver également que l'imagination religieuse fût frappée des grands spectacles de la nature, de la beauté du ciel et de l'aurore, de l'éclat et de la vertu génératrice du soleil, de la douce lumière et des phases de la lune, de la lueur mystérieuse des étoiles, *dont l'influence est cachée*, enfin de la force des éléments et des météores, et du prodige d'un phénomène à la fois doux et terrible, tel que le feu. Il pouvait arriver que la superstition vît des *esprits* partout dans les éléments, au lieu d'animer et de personnifier les éléments eux-mêmes. D'autres déterminations encore étaient possibles, et nous verrons qu'elles se sont en effet produites. Nous décrirons un certain nombre de formes de religion que tout nous porte à traiter d'originales et primitives. Il serait du moins on ne peut plus arbitraire de les regarder comme les produits de l'évolution d'une forme unique, lorsque cette prétendue forme première ne peut ni se démontrer *a priori* ni s'induire de l'observation et des traditions avec quelque vraisemblance (1).

Le fétichisme règne principalement sur les tribus de race noire

(1) Voir au sujet du fétichisme, ainsi que de l'opinion suivant laquelle on devrait le regarder comme la religion primitive universelle : *Critique philosophique*, 1re série, t. XVII, pp. 135, 153, 216, et Max Müller, *Origine et développement de la religion*, pp. 89-118.

en Afrique, et il y cède peu à peu à la propagande musulmane, non sans laisser de fortes traces chez les convertis. Les tribus occidentales et centrales offrent encore des types de cet état religieux. Les Hottentots, race et langue fort distinctes, tiennent aussi du fétichisme par la nature de leurs superstitions, mais paraissent s'en séparer en ce que leurs divinités sont moins arbitrairement multipliées et, dans quelques cas, moins grossièrement définies. Plusieurs voyageurs leur ont attribué le culte de la lune, joint à celui de certains êtres personnels imaginaires et de certains animaux. Les *esprits* et les *revenants* sont au nombre des objets qui occupent leur imagination. La tendance à l'adoration de l'animal, si naturelle dans l'ordre des sentiments fétichistes, semble avoir été générale et presque caractéristique dans toute cette partie du monde. On peut croire que la religion égyptienne, d'ailleurs très développée, a obéi sous ce rapport à l'influence d'une disposition commune. Mais il est possible que les Égyptiens, comme les Éthiopiens, comme les autres peuples qui touchaient à la côte orientale, aient reçu de l'Asie des éléments de religion, ainsi que de sang et de langue.

Il en est ainsi des Cafres. Certains rameaux de cette race se rapprochent, par le type physique et par quelques propriétés du langage, des peuples anciennement civilisés du nord-est de l'Afrique. Ils offrent même tel caractère qui convient au groupe appelé sémitique, et, par conséquent, à l'Asie, à ce qu'il semble. Leurs religions portent au même rapprochement, si l'on a égard à la place considérable qu'y occupent les pratiques de purification et la doctrine des souillures attachées à divers états ou circonstances de la vie. Au surplus, la notion de la divinité est peu développée chez les Cafres ; l'idée de la vie future, vague ; ils ont des sacrifices destinés à apaiser la colère des puissances naturelles, ou celle de quelques animaux sacrés, mais sans culte ni sacerdoce réguliers ; la croyance aux influences et aux sorcelleries est le fond de leur état religieux, et les applications en sont nécessairement mobiles, comme l'imagination qui en est le principe.

Les nègres australiens, parmi lesquels nous comprenons ici des peuplades de l'Océanie, telles que les Papouas, passent pour les restes dispersés et de sang mêlé d'une race antique, qui se serait étendue des côtes orientales de l'Afrique aux terres de l'Océanie, et que des races moins abaissées auraient anciennement expulsée des presqu'îles de l'Asie et progressivement refoulée vers le sud. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, les races noires dont nous parlons, physiquement très distinctes des races africaines occidentales et centrales, ne sont pas sans affinité avec certaines des tribus du bord oriental, et l'analogie de religion suit l'analogie physique. Les nègres proprement dits

donnent au fétichisme un développement immense et extravagant. Les tribus moins noires de l'est tiennent de ce système religieux, plutôt par des superstitions, qui ne le caractérisent pas exclusivement, que par la nature et par les applications de l'idée des forces divines. La passion religieuse est aussi beaucoup moins exaltée chez elles, plus difficile à observer et à saisir. Il en est de même des Papouas et des indigènes de l'Australie. Ceux-ci sont tout semblables aux nègres, si l'on regarde à leurs pratiques en fait de charmes, de présages, de sortilèges, de songes et de convulsions divinatoires, à leur thérapeutique d'enchantements, à leurs règles de choix ou d'abstention touchant les aliments. Si ensuite on cherche à quels dieux ils s'adressent, on ne leur trouve que des croyances, moins arbitraires et puériles si l'on veut, mais aussi moins vives, moins ardentes et plus mal déterminées, dont on a peine à saisir les formules. Un être malfaisant qui produit les fléaux naturels, et dont il est possible de détourner la colère par des actes convenables; peut-être un génie du bien, tout aussi peu défini, qui lutte contre le premier; enfin l'existence des âmes et leurs transmigrations, mais imaginées confusément et sans doctrine fixe, voilà ce qu'on a cru apercevoir de croyances chez les Australiens. Ils connaissent à peine les sacrifices proprement dits, et leur anthropophagie n'est qu'un mode de satisfaction des passions de guerre et de vengeance, jointes aux appétits pervers que stimule la faim. Je reviendrai sur ce dernier point à propos des Polynésiens.

Il existe une réelle similitude entre cet état religieux des races noires dont les adorations fétichistes sont peu développées et celui des tribus, d'ailleurs si différentes et plus nobles, qui vivent de chasse et de pêche au milieu des glaces boréales. Ici les difficultés constantes de la vie, l'habitude du travail entretiennent une moralité relative. Des familles, qui, placées dans de si dures conditions physiques, auraient cédé à l'empire des vices et des passions qui règnent ailleurs, c'est-à-dire qui, d'une part, se seraient livrées à la paresse et, de l'autre, auraient voulu vivre de pillage, n'auraient point tardé à s'entre-détruire. Loin de là, la guerre aux animaux féroces et les dangers continuels des expéditions de la saison d'été sont devenus le mobile de l'activité et du point d'honneur. C'est le seul lieu de la terre où l'antagonisme de tribu à tribu n'ait pas figuré comme un mode essentiel de la vie passionnelle de l'espèce humaine. On n'y a pas moins ignoré le genre de passions qui poussent les uns à commander, les autres à obéir, et portent en d'autres circonstances à la fondation des empires. Les sentiments bienveillants et l'esprit d'égalité, par conséquent de justice, ont été dominants chez les races boréales. Nous avons cependant l'habitude de les traiter avec mépris.

La cause en est le petit nombre d'idées dont nous les voyons en possession ; sans doute aussi le vice peu aimable qui caractérise partout la vie laborieuse et bornée à la matière, je veux dire la dureté, l'avarice, un égoïsme prononcé.

Ces tribus ont à la vérité des sortes de fétiches que consacrent traditionnellement les ministres de leurs croyances. Il y en a de publics et de privés, tantôt des idoles de forme grossière, tantôt des pierres sacrées sur lesquelles on dépose des offrandes pacifiques. Mais leur culte paraît n'avoir qu'une faible importance, et il s'y joint quelquefois des notions d'une autre nature, par exemple celle de l'existence de deux génies, un bon et un mauvais, un auteur de la vie et un auteur de la mort, dont la lutte remplit le monde et gouverne les phénomènes naturels. On remarque aussi, sur certains points, des éléments sensibles de ce travail d'imagination qui chez d'autres peuples a donné naissance à de vastes mythologies. Par exemple, les Kamtschadales regardent la nuit, le ciel sombre, comme un voile de tristesse dont se couvre l'épouse d'un Dieu en l'absence de son époux ; l'aurore est la couleur dont cette femme divine embellit ses joues à l'approche de celui qu'elle aime. Chez les Lapons, l'arc-en-ciel est l'arc du Dieu qui lance des flèches contre les esprits malfaisants, etc. On trouve avec cela quelques faibles essais de cosmogonie, mais grossiers et peu réfléchis.

Une croyance qui paraît générale est celle des âmes et de leur survivance. La conduite future qui leur est faite, les transmigrations qu'elles doivent accomplir, restent souvent très vagues, et d'autres fois se déterminent au gré d'une imagination libre et variable. Il y a deux séjours : l'un fortuné pour ceux qui ont succombé héroïquement dans les travaux du courage, à la chasse notamment ; l'autre plus dur, au service d'un maître exigeant, pour ceux qui ont attendu la mort dans leurs demeures. Ici, l'Élysée est souterrain ou sous-marin, placé dans des grottes profondes, où les âmes, elles-mêmes mortelles, ne parviennent qu'à travers beaucoup d'épreuves et de dangers. Là, on préfère se représenter le lieu de repos et d'abondance dans les régions au-dessus des nuages. Ailleurs, ce sont les âmes des méchants et des auteurs de mauvais sortilèges que l'on condamne à errer et à maigrir dans l'air, ballottées sans trêve par les vents. Des idées morales se font manifestement jour au milieu de ces croyances. Et il n'est pas sans intérêt de retrouver, chez des peuples d'une si pauvre culture intellectuelle, une ébauche de la foi que des nations plus heureuses ont perfectionnée en fixant, par la force des institutions politiques ou sacerdotales, leurs traditions religieuses progressivement enrichies.

Ce commencement de spéculation n'aboutit pour les tribus boréales

ni à des dogmes fixes ni à des cultes réguliers. Toutes les pratiques religieuses qu'on a pu observer çà et là chez elles se réduisent à des offrandes, qui sont des sortes de sacrifices, mais demeurés à l'état élémentaire ; puis à des cérémonies de purification, en faveur de ceux qui pour des raisons quelconques sont supposés avoir encouru la colère des puissances divines. Les ministres de la croyance publique donnent carrière à leur imagination et indiquent les procédés à suivre : ce sont des hommes ou des femmes disposés aux phénomènes extatiques et qui ont reçu de la nature ou de l'hérédité le tempérament de leurs rôles. A certains moments, la contagion étend l'influence de ce tempérament et de là viennent des scènes de convulsions et de prophéties dans les assemblées. L'usage et les traditions déterminent et fixent plus ou moins exactement les formules de ce qui doit alors se passer ou se révéler. Une instruction spéciale se transmet des pères aux fils. Au reste, ces peuples connaissent très bien les moyens efficaces de produire l'état d'extase religieuse. Les Groenlandais, par exemple, font usage du jeûne et des tortures volontaires pour se mettre en rapport avec les *esprits*. Ces moyens ont réussi partout, et des religions plus fières que celles dont nous parlons ne les ont pas méprisés. Nos convulsionnaires jansénistes, dans le siècle dernier, n'en employaient pas d'autres pour se rendre capables de faire des miracles. Cependant le procédé le plus répandu dans les régions polaires est plus grossier : l'excitation due au son du tambour et aux mouvements du corps suffit ordinairement pour inspirer les sorciers ou les magiciennes (ainsi que les nomment les voyageurs). Une fois excités, ils prophétisent et révèlent les dispositions et la volonté des *esprits*. Quelquefois le tambour lui-même sert à la divination, à l'aide d'une chaîne qu'on y renferme et dont les anneaux forment différentes figures qu'interprète le devin. Il est inutile que je m'arrête à ce qui peut s'allier de superstitions à ces pratiques : sortilèges, incantations, interprétation des songes, etc. Tout cela est commun au même degré aux peuples dont je me suis occupé jusqu'ici et à plusieurs de ceux dont je traiterai encore. Remarquons seulement, chez quelques tribus du nord, le phénomène curieux d'un pouvoir attribué à l'homme sur la nature elle-même. Je veux parler de la puissance de lier et de délier les vents. L'enchanteur manie à cet effet certains nœuds qui peuvent être, dans sa pensée, ou des symboles ou les vrais moyens de l'acte merveilleux. On ignore sans doute lesquels, et lui-même le sait-il bien ?

Franchissons maintenant l'espace d'un quart de méridien. Nous allons retrouver les mêmes caractères généraux de religion, chez une race bien différente, sous un climat différent, avec de tout autres

habitudes, et dans les douceurs de la vie fainéante, et dans l'horreur des guerres d'anthropophages (1). Les Polynésiens nous présentent en effet un fond de pratiques et d'idées tout semblable à celui des tribus africaines, australiennes, boréales, américaines. L'existence de ce fond commun ne prouve rien de plus que l'identité des données mentales en des conditions physiques diverses ; aussi le développement varie-t-il, comme nous l'avons déjà vu, et comme nous le verrons mieux dans la suite, en même temps que varient l'intelligence et la moralité. Certaines parties de culte et de croyance se font jour ou s'étendent; d'autres demeurent obscures ou vont en s'affaiblissant. Dans la Polynésie, le fétichisme proprement dit tient peu de place, quoique l'imagination superstitieuse se montre encore créatrice, au détriment des autres fonctions intellectuelles. Il y a tendance manifeste à la production des idées mythologiques et théologiques, parfois même morales ; et ces ébauches de dogmes varient d'archipel en archipel, et les cultes ne sont point partout également ni constamment barbares, malgré l'analogie étroite de race, de langue et de concepts, ce qui prouve encore une fois combien les formes religieuses dépendent de la liberté et des habitudes de la vie morale. Quelques vices de moins, quelques facilités de plus pour former des sociétés d'une certaine étendue, et il est probable que les peuples de la Polynésie, livrés à eux-mêmes, auraient pu atteindre au même degré de développement religieux que telles tribus aryennes avec lesquelles ils ont des rapports sensibles.

Les Polynésiens ne sont peut-être qu'une race secondaire, où entrent en proportions variables des éléments malais antiques, des éléments australiens, d'autres encore, selon le gisement des îles. Il ne faudrait pourtant pas accorder une valeur décisive aux arguments que l'ethnologie et la linguistique fournissent en faveur de cette opinion, car on peut croire aussi que des éléments étrangers se sont introduits dans telle ancienne race qui, établie sur des points de la Malaisie, par exemple, s'est ensuite répandue à l'est et au sud. Dans tous les cas, la religion des îles, depuis les Carolines jusqu'aux Marquises et à la Nouvelle-Zélande, en contournant l'Australie et laissant de côté les races mélanésiennes, nous offre des caractères partout analogues avec une institution commune, vraiment originale et importante, qu'on appelle le *tabou*.

Ce nom représente à la fois la forme habituelle de la superstition

(1) Je m'exprimerai volontiers au présent, en rapportant les croyances de la Polynésie. C'est que hier encore elles existaient; mais elles disparaissent de jour en jour et très rapidement, quelquefois avec les peuples eux-mêmes, comme dans la Nouvelle-Zélande.

dans cette partie du monde, et l'idée d'obligation et de loi, et un moyen de gouvernement et de police entre les mains des prêtres et des chefs. Le tabou est tout ce qui est voué, consacré, inviolable ou interdit à un titre quelconque ; ce qu'il est défendu d'approcher, de voir, de toucher, de manger ; ce qu'il n'est pas permis de faire en tel temps et de telle manière. Les lieux, les choses, les personnes et les actes *se tabouent* à volonté, et ces sortes de consécrations ou de prescriptions sacrées ont pour sanction la vengeance attendue des puissances latentes, et presque toujours la peine de mort infligée par leurs ministres. On comprend qu'elles servent à beaucoup d'usages différents : elles assurent l'observation des règlements en matière de consommation ou de travail ; elles garantissent les privilèges du sexe mâle et ceux de la caste supérieure, soit en protégeant les personnes, soit en leur réservant des aliments abondants et choisis ; elles expriment enfin l'idée de sainteté attachée aux offrandes, aux vœux, aux privations volontaires et à divers actes de culte introduits par l'imagination populaire et le caprice individuel.

La détermination du divin en Polynésie s'applique surtout aux forces naturelles, aux éléments et aux météores animés et personnalisés, mais avec une tendance anthropomorphique très marquée qui dépasse le fétichisme. On trouve çà et là des amulettes et de petites idoles assez semblables à des fétiches, mais que l'on peut prendre aussi pour des représentations de divinités. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que la croyance publique envisage de véritables personnes divines et les charge de produire les phénomènes : les bruits de la nature sont des voix de dieux ; des dieux déchaînent les tempêtes et lancent le feu des volcans ; il y a un dieu du temps et des saisons, un dieu de la mer, des dieux de localités ; un dieu forme la terre sous les eaux, la soulève peu à peu, la soutient et quelquefois la secoue (Tonga, Nouvelle-Zélande) ; ou bien un dieu, c'est celui des arts et des découvertes, la tire du fond de la mer avec une ligne de pêche, puis la couvre de plantes et d'animaux et la peuple de ses propres fils (Tonga) ; ou encore un Grand-Être qui vivait dans l'espace a formé de ses membres et de ses organes dispersés le ciel, la terre et les astres (Mariannes). Mais il est à remarquer que les phénomènes célestes ont peu touché ces insulaires, dont les regards s'abaissaient constamment sur la terre ou sur la mer.

Suivant cette direction d'esprit, si les personnes divines se lient aux phénomènes, elles s'en détachent aussi par une existence propre, et il devient possible d'affecter des dieux à des idées ou à des influences morales. Ensuite, les dieux n'étant que des êtres de forme humaine qui se recommandent par quelque pouvoir supérieur, on

est aisément conduit à prendre la contre-partie de l'anthropomorphisme, c'est-à-dire à diviniser des hommes. C'est ce qui est arrivé dans la Polynésie. Ainsi le dieu de la mort, le dieu de la guerre, le dieu des arts sont de véritables personnifications morales. Les dieux qui ont émigré sur la terre ou qui l'ont peuplée de leurs nobles descendants (Touga, Tahiti), ceux qui ont donné à l'humanité les animaux utiles (Marquises), sont des espèces d'êtres anciens et puissants qui ne diffèrent de l'homme que par le séjour et la nature ou l'étendue des pouvoirs. Enfin, de simples hommes sont apothéosés, soit après la mort, soit même pendant leur vie ; car les mânes des nobles et des chefs passent pour se mêler aux êtres supérieurs et exercer encore une influence sur les vivants (Touga, Sandwich) ; et s'il se trouve un homme dont la vie, la puissance ou les œuvres excitent vivement l'admiration, c'est un Dieu véritable, ou tout au moins le réceptacle d'un Dieu : Cook reçut l'apothéose à Haouaï et se prêta sans le savoir aux cérémonies. On a vu même, aux Marquises, un naturel qui vivait dans la solitude être l'objet de la vénération et de la terreur et recevoir des sacrifices humains.

Au reste, à côté de ces divinités bien définies, qui ont quelquefois leurs temples et leurs prêtres, il existe des croyances plus vagues et plus arbitraires, portant sur les génies bienfaisants ou malfaisants que la superstition fait flotter dans les éléments, et sur l'existence assez indéterminée des mânes, et sur les nombreuses pratiques de la divination, des charmes, des présages et des *jugements de Dieu*. Les idées de vie et de rémunération futures sont à peu près nulles dans la plupart des îles. Ce n'est qu'aux Carolines et aux Mariannes, séparées de toutes les autres, et remarquables par un certain développement des notions morales, qu'on a trouvé la croyance à des séjours différents des âmes, et aux peines ou récompenses qui attendent les morts. Aux îles Mariannes, le lieu des tourments était affecté aux morts de mort violente, et, aux Carolines, la destinée future s'envisageait comme directement dépendante des qualités bonnes ou mauvaises des défunts. Le culte des mânes se rattachait naturellement à cette croyance et formait le fond même d'une religion presque toute domestique. Dans ces mêmes îles étaient répandus des mythes sur l'existence et l'intervention antique de certains êtres célestes, ainsi que sur l'introduction de la mort dans le monde par l'action d'un esprit malin. Mais il se pourrait que ces deux traditions fussent d'origine étrangère, peut-être japonaise. Dans cette hypothèse, qui n'est pas sans vraisemblance (bien que sans preuve ethnologique ou philologique suffisante), les Carolins, les seuls insulaires dont l'état social et religieux ait réellement offert quelque chose de la simplicité et des vertus qu'on aimait autrefois à supposer chez les *sauvages*, se-

raient un spécimen heureusement conservé des antiquités patriarcales de l'Extrême-Orient.

Revenons aux Polynésiens. Il ne faut pas leur demander si leurs dieux sont éternels ou engendrés. Quand ils se posent d'eux-mêmes la question, il peut leur arriver de la résoudre par un mythe dont l'esprit se retrouve dans beaucoup de cosmogonies, et de nous dire que les dieux sont les *fils de la nuit* (Tahiti). Ordinairement, ils se contentent d'imaginer des espèces de théogonies, d'ailleurs peu développées, dans lesquelles l'origine des hommes trouve aussi sa place, mais où ne paraît point le souci philosophique du commencement absolu. C'est que ce problème est matière de réflexion et non de religion. Ceux qui interrogent naïvement des peuples dont les croyances se taisent doivent s'attendre à n'obtenir que des réponses individuelles, improvisées et sans intérêt aucun. L'homme qui, pour la première fois sans doute, est mis en face du formidable dilemme : ou le commencement absolu ou le procès à l'infini, décide au hasard entre les termes de la contradiction confusément aperçue. Il préférerait s'en tenir aux idées mythiques de Nuit et de Chaos ; et l'on est le jouet d'une illusion, quand on croit lui avoir fait professer le dogme inintelligible de l'immuable éternité antérieure. Au reste, quelques missionnaires ont poussé l'illusion encore plus loin, en recueillant de la bouche des sauvages des explications qu'ils leur suggéraient eux-mêmes, et voulant trouver la trinité chrétienne dans une théogonie où figuraient un Dieu père, un Dieu fils et un troisième Dieu descendu sous la forme de l'oiseau (Tahiti, Nouvelle-Zélande).

Des traditions polynésiennes plus authentiques offrent avec d'autres religions un rapport d'autant plus intéressant qu'on ne saurait l'expliquer par aucune communication, et qu'il montre dès lors comment le sentiment religieux peut prendre des voies semblables en des conjonctures différentes. Je citerai d'abord la cérémonie du baptême étudiée par Dumont d'Urville à la Nouvelle-Zélande : c'est une aspersion d'eau sur le front, qui accompagne toute imposition de nom, particulièrement aux nouveau-nés, et qui se fait avec des paroles sacramentelles dont le sens paraît comporter une bénédiction et une recommandation aux dieux pendant et après la vie. Ensuite, tous les voyageurs ont été frappés de la solennité de certains banquets publics, où l'on sert, à Tonga et dans plusieurs autres îles, une boisson enivrante, d'un caractère sacré, le kava. La plante qui en fournit le suc, sans être précisément divinisée, comme le soma des Aryens, est pourtant douée de propriétés miraculeuses. Mais ce qui paraîtra plus curieux, c'est la consécration des aliments à la Nouvelle-Zélande : ceux des membres d'une tribu qui n'ont pu assister à un sacrifice et prendre leur part de la chair de la victime reçoivent en place une

nourriture à laquelle a été communiquée la même vertu; et cette communication a lieu par le contact d'un corps *taboué*, qui lui-même a été approché de la chair, avec les prières ou invocations convenables. La victime est une victime humaine.

Le dernier trait que je veux citer est d'une autre nature et relatif à l'archipel de Tonga. C'est un fragment de théogonie dont l'intention rappelle visiblement en partie les données sémitiques : le Dieu qui fit sortir la terre de la mer, selon cette légende, la peupla de ses deux fils et de leurs femmes. L'un d'eux était habile et actif, l'autre paresseux et inutile; ce fut ce dernier, l'aîné, qui tua son frère et encourut ainsi une malédiction, à la suite de laquelle l'espèce humaine fut divisée en deux couleurs. J'omets d'autres détails qui me semblent suspects, parce qu'on y sent des allusions à la race européenne; mais le fond est admissible en ce qu'il s'accorde avec une croyance commune à Tonga, celle de l'exil ou des migrations des dieux devenus mortels. Quant à la tradition d'un meurtre primitif, on la retrouve à la Nouvelle-Zélande, avec un caractère moral tout opposé, qu'expliquent les mœurs des indigènes. Là, c'est encore l'aîné qui tue le cadet, c'est-à-dire apparemment le plus faible, et il le mange. L'anthropophagie commence par les dieux, et leur exemple la justifie.

Il me reste à parler des sacrifices. On a pu voir que, dans l'état religieux dont nous nous occupons, le culte se rapporte à peu près exclusivement à des divinités malfaisantes, qu'il s'agit de gagner ou d'apaiser. Un exemple intéressant des pratiques auxquelles peut conduire en pareil cas la croyance nous est fourni par l'usage de la mutilation du doigt, à Tonga : là, les parents ou amis d'un malade cherchent à donner satisfaction à la colère divine en se laissant amputer au moins une phalange ; mais cette nécessité reconnue tombe naturellement sur les faibles, au profit des puissants ; les enfants s'y trouvent soumis plus que d'autres. Les sacrifices humains sont une application du même principe, et les victimes se choisissent aussi parmi les hommes sans défense ; ce sont des vaincus, des esclaves, des étrangers ou d'autres malheureux dont la vie est mal garantie et semble de peu de prix. On a trouvé ces sacrifices partout en Polynésie, si ce n'est dans quelques îles de l'hémisphère septentrional et plus rapprochées du Japon. Une autre coutume très répandue est le sacrifice des femmes et des serviteurs à la mort des chefs ou prêtres de renom. Mais ici dominent sans doute des idées différentes de celle du sacrifice proprement dit.

La manducation de la victime paraît se rattacher partout au sacrifice. Il est vrai que certaines offrandes sont laissées en tout ou en partie à la discrétion du Dieu, et qu'on les lui présente expressément

à titre de nourriture. Mais, d'un autre côté, la victime consacrée par l'acte du sacrifice et par les cérémonies qui s'y joignent devient un aliment précieux. L'imagination y envisage des propriétés bienfaisantes, fortifiantes, déterminées selon le degré d'abaissement ou de barbarie des hommes qui forment ces sortes de concepts. On partage donc la victime avec le Dieu, et il est d'ailleurs naturel qu'on se réserve les parties les plus comestibles. Tel est l'usage général, qui peut avoir pourtant ses exceptions. Ainsi, l'anthropophagie et les sacrifices humains sont des pratiques liées, et elles le sont si bien que leur antique rapport a laissé des traces jusque dans des cultes de formation très avancée et que, au premier abord, on croirait exempts de toute barbarie. Mais ce point s'éclaircira mieux par la suite.

De toutes les îles polynésiennes, c'est la Nouvelle-Zélande qui a présenté le plus complet développement de la coutume anthropophagique. J'ai déjà eu l'occasion de remarquer le sens religieux qu'y attachaient les insulaires en consacrant la chair de la victime et, accessoirement, les aliments en contact avec elle; ce qui n'empêche pas que l'anthropophagie ne fût aussi une atroce question de régime, une ressource que ces hommes avaient pu en venir à croire indispensable. Mais le sentiment qui emportait tout chez eux était celui qui convient à des imaginations possédées par l'idée de la vie violente et conquérante en sa plus effroyable extrémité; et ce sentiment même prenait une forme religieuse. Ils pensaient en mangeant l'œil et le cœur de l'ennemi s'approprier ses qualités et sa force, augmenter leur substance de sa substance, lui voler jusqu'à la protection de ses dieux, et, par là, rayer tout à la fois son nom du livre de vie et s'y inscrire eux-mêmes en double. Aussi ces peuples vivaient-ils dans un état de division extrême et de guerres continuelles et exterminatrices. Chaque tribu se retranchait derrière des pieux et des fossés, et de là tour à tour tentait et repoussait des incursions. L'élément moral de la famille était le seul qui préservât une peuplade de la dissolution complète et de l'anéantissement, et qui lui permît, en faisant du meurtre un sacrifice et une communion, de se constituer une manière de vie sociale et religieuse dans la perversion la plus totale des idées de religion et de société.

On sait que la philosophie a vu naître aussi, dans les écoles sophistiques, un système de glorification de la force comme loi du monde, et des doctrines qu'on pourrait qualifier d'anthropophagie morale. L'idéal et la pratique de ce genre de conceptions appartiennent, on le voit, à la sphère de dégradation des passions humaines, même religieuses, encore plus qu'à celle de la spéculation philosophique. Mais de même que les aberrations de la méthode analytique et rationnelle constatent l'indépendance et la liberté de la pensée, et que se tromper,

c'est pouvoir découvrir le vrai, de même aussi l'épouvantable chute du sentiment générateur des religions prouve que ce sentiment se produit et se développe dans des âmes libres et que ce n'est point une invincible nécessité qui l'élève ou le précipite. Je ne crois pas que personne puisse voir sérieusement, dans l'état religieux dont je viens de donner une idée, quelque chose d'inhérent à la nature humaine ingénue et fraîchement éclose, abandonnée à ses premiers instincts. Cet état est donc l'effet d'une direction perverse de la volonté, en conséquence des premiers crimes et du trouble moral qu'ils ont jeté dans la conscience. Certes, des hommes qui sentent, pensent et agissent comme les insulaires anthropophages sont moralement inférieurs aux animaux féroces, car ceux-ci obéissent à leur nature et ne se la sont pas donnée; mais eux se sont fait la leur. Si nous voulons contester qu'ils se la soient faite, il faudra professer que l'homme est venu sur la terre non dans un état de moralité, non dans cet état neutre, encore indéterminé, qu'on appelle l'innocence, mais avec une conscience préalablement corrompue et des doctrines à la fois naturelles et perverses. L'accusation d'immoralité n'aurait pas de sens, intentée à des animaux ou à des êtres bornés à la spontanéité animale; elle n'est que juste contre des sauvages qui ont réfléchi comme nous, puisqu'ils ont maximé leur conduite en formulant, sous forme de religions, de véritables systèmes. Or des actes que nous jugeons maintenant mauvais peuvent bien avoir été naturels, être résultés de dispositions natives, mais comment verrions-nous des produits spontanés de la nature dans les doctrines qui expriment la conscience et l'esprit de ces actes, et dès lors les systématisent, les constituent immoraux en voulant pour ainsi dire les moraliser? Il nous faudrait nier la liberté d'abord, ensuite poser la contradiction du naturel avec le moral, et cela dans la conscience même, où nous sommes obligés tôt ou tard de faire apparaître les sentiments et les notions que nous en aurions exclus.

La perversion de la nature humaine, telle qu'on put l'observer chez les Nouveaux-Zélandais, s'était produite dans le sens des passions haineuses et antisociales. A Tahiti, au contraire, on trouva des hommes à mœurs singulièrement douces et pacifiques, un état presque patriarcal, surtout si l'on s'en tînt aux premières apparences. Les sacrifices humains y existaient pourtant et n'y étaient point rares: signe d'une identité fondamentale dans les sentiments religieux. Le Dieu était censé manger le corps, qu'on lui vouait avec quantité de prières et de cérémonies, et le défunt lui-même intercéder et supplier auprès du Dieu pour le peuple. Au sacrifice principal s'ajoutaient d'ailleurs des offrandes de fruits et d'animaux, et la divination se faisait sur les

convulsions des entrailles des chiens et des porcs. Mais l'anthropophagie ne régnait point à Tahiti, ou du moins elle en avait disparu, ne laissant après elle que le simulacre de l'oblation de l'œil de la victime humaine à la bouche du chef de la nation. En revanche, on sait ce qu'il en était de la licence des mœurs. Si ces insulaires étaient plutôt débonnaires que féroces, si leurs guerres étaient moins fréquentes et moins barbares, leur lien social un peu plus étendu qu'ailleurs, ils avaient les vices de la paix, et, si j'ose ainsi parler, les vices de l'abondance et du bonheur. Non seulement l'esprit conjugal était chez eux aussi relâché qu'il peut l'être, mais leur île était le siège d'une société d'hommes et de femmes qui érigeaient la débauche en principe et la pratiquaient, à ce point que l'infanticide, prévu et prescrit, devenait même une ordonnance superflue. Ces hommes n'ayant de loi que le plaisir passaient du plaisir au caprice et à la cruauté : phénomène moral étrange et cependant certain. Ainsi, tandis que les naturels de la Nouvelle-Zélande prenaient le chemin de l'anéantissement par la passion du meurtre et conservaient comme dernier palladium la loi de famille, ceux de Tahiti attaquaient le principe de la population jusque dans sa source, autre manière de nier l'amour et de détruire la vie. Des sociétés semblables existaient dans d'autres îles, citées pour l'*innocence* de leurs habitants (Mariannes). C'est que la nature morale admet deux formes opposées de corruption, dont les exemples sont partout. Toutes deux sont le renversement de la justice et de l'amour, l'une par la guerre systématique, universelle, l'autre par l'abandon des mœurs conjugales en faveur d'une sorte d'*omnigamie*.

Il ne faudrait pas se laisser séduire à cette douceur des mœurs qui en suit le relâchement. Le mal ne se justifie point par des compensations, ni par l'idée qu'il pourrait être autre qu'il est ou plus grand. Ainsi, la femme est certainement moins opprimée et maltraitée dans une tribu qui connaît à peine le mariage et ignore la jalousie, surtout si l'on y vit presque sans travail, que chez des peuples actifs et laborieux qui lui font porter le bât ou qui sanctionnent la loi matrimoniale par des peines terribles. Mais pour comparer ces conditions sociales, au point de vue moral, on doit se rappeler que les vertus apparentes qui procèdent d'indifférence et de faiblesse ont peu à reprocher aux crimes et aux vices mêlés d'énergie et de dignité.

Les plus doux d'entre les Polynésiens, aussi bien que les plus féroces, n'avaient qu'une faible idée du Juste et du respect de la personne. On connaît assez leur penchant au vol, leur perfidie, leur mobilité simienne. De plus ils reconnaissaient des castes. Les rejetons de quelques familles, prêtres ou chefs, étaient entourés de véné-

ration, mais l'homme du commun comptait peu, et sa vie était matière à sacrifices.

Si les races américaines diffèrent des races océaniennes par le sang et par le langage, elles ont au contraire avec elles une analogie morale et religieuse très marquée, lorsqu'on les observe à l'état de tribus. Cette ressemblance s'explique par la perversion semblable des mœurs, c'est-à-dire par la sujétion aux mêmes vices à la suite des premières épreuves de la vie, et par un développement pareil des idées liées au même état de moralité abaissée.

Mon sujet me dispense heureusement de recherches et d'hypothèses sur l'origine, les variétés, les caractères ethnographiques ou autres de celles des peuplades que les conquérants européens trouvèrent sans monuments, sans connaissance de leur passé, même récent, établies sur des territoires dont elles ignoraient l'histoire, et dans un état de dispersion et de diversité étonnant. Des centaines de tribus se partageaient telle région continentale, où elles offraient souvent des coutumes aussi variées que si chacune d'elles eût occupé une position insulaire. C'est que, même quand elles avaient une origine commune, qu'elles ne savaient pas avoir, chaque famille, ne communiquant avec ses voisines que pour s'entre-tuer, s'était formé des mœurs et des notions particulières, selon les exemples reçus des ancêtres prochains et les conditions d'existence plus ou moins misérable qu'elle subissait. Les langues, pour lesquelles il n'y a pas de principe de fixité dans la barbarie, étaient venues à se fractionner presque autant que les tribus qui les parlaient. Enfin rien n'était si ordinaire, ainsi que le prouvent les relations des voyageurs, que de trouver, à de faibles distances les unes des autres, des peuplades abruties, d'autres notablement intelligentes, d'autres qu'on aurait crues à l'état de simplicité primitive, si elles n'avaient fait la guerre et mangé des prisonniers, et d'autres qui étonnaient l'observateur par des coutumes tout à fait singulières dans l'infamie. De ce nombre sont ces tribus californiennes qui admettaient des hommes efféminés, non seulement dans une institution de débauche publique, mais aussi dans le mariage régulier, en leur imposant les travaux estimés être le lot de la femme. Citons encore ces tribus de la Floride qui poussaient l'horreur du mariage entre parents jusqu'à ne se permettre d'alliances qu'avec l'étranger, en conséquence de quoi elles donnaient à manger aux chiens les petits enfants du sexe féminin, pour n'avoir pas à les faire servir un jour à la propagation de races ennemies. (Voir le *Recueil de mémoires* de Ternaux-Compans.)

Le développement religieux des tribus américaines était inégal : ici très apparent, comme dans le nord-ouest ; là, presque insaisissable,

comme chez plusieurs groupes floridiens, californiens, caraïbes, ando-péruviens et brésiliens. Sous le dur climat, sur le sol infertile des terres australes, on retrouvait et on retrouve encore, malgré l'abrutissement et la sauvagerie, quelque chose de la moralité relative des races boréales, avec des idées religieuses plus obscurcies; à l'extrême sud, des hommes tombés au dernier rang. En dehors des centres du Pérou et du Mexique, et du nord du continent, les diverses peuplades n'ont en général montré aux voyageurs que des superstitions infimes, la crainte des *esprits*, c'est-à-dire de l'inconnu, la foi aux songes et la disposition à tout faire pour en suivre les indications imaginaires. S'il y avait des sortes de dieux, c'était sans autels, ni temples, ni noms, au gré des jongleurs qui imaginaient des influences mystérieuses. Si la croyance aux âmes se faisait jour, elle demeurait le plus souvent indistincte, aussi bien que l'idée d'une vie future. Je trouve pourtant quelque part la notion curieuse et naïve d'une âme placée sous chaque battement artériel et d'un génie chargé d'emporter après la mort celle qui fait le battement du cœur. Un respect instinctif des grands corps célestes, une tendance à l'adoration, quoique sans culte positif, se marquaient assez fortement chez quelques races, analogues par leurs dispositions à celles qui peuplèrent le Pérou. En somme, le trait commun à toutes était la superstition contagieuse qui, développée spontanément chez l'individu, arrive de temps à autre à produire sur une tribu entière les effets de la manie la mieux caractérisée. Et ce trait convient bien à des hommes assez éloignés de toute raison et de toute vertu pour n'apporter ni règles ni suite à l'usage de l'imagination, leur faculté intellectuelle dominante.

Une comparaison suivie des tribus de l'Amérique avec celles de l'Océanie nous montrerait des deux côtés la même série : en premier lieu, des groupes descendus à la vie la plus basse, au plus sale régime de nourriture et d'habitation; des notions, faut-il dire religieuses? presque nulles, et voisines du fétichisme; un état de l'esprit si infime que les distinctions d'homme à homme et de peuplade à peuplade ne portent guère que sur la nature des passions, ou douces ou féroces, et naturellement peu stables, quelles qu'elles soient; ensuite, des groupes éthiquement plus développés, mais dont la raison, ajoutée aux passions, pervertit les mœurs plus qu'elle ne les ordonne, et dont le goût du plaisir est le caractère. Cette classe, même avec la coutume de l'anthropophagie, a produit quelquefois, pour l'observateur, l'illusion d'une certaine innocence. Au reste, les races qui la composaient, en Amérique, étaient plus barbares que les races polynésiennes analogues, aux époques relatives où les unes et les autres ont pu être observées; elles avaient des religions beaucoup moins distinctes, et souvent paraissaient n'en avoir aucune, ce qui signifie que leur mora-

lité ne s'élevait plus jusqu'au besoin de justifier leur vie par des hypothèses. Les derniers groupes, et les plus élevés en intelligence et en ressources, comprennent les tribus qui systématisent la férocité des mœurs, tendent à en porter le principe dans la religion et possèdent quelques linéaments de mythologie. Telles sont les races américaines communément désignées sous le nom de *Peaux-Rouges*, qui parcouraient les territoires actuels du Canada et des États-Unis, où leurs faibles débris subsistent encore, et que l'on croit avoir fourni à l'empire du Mexique les principaux éléments de sa population et de ses cultes atroces.

Les missionnaires ont cru recueillir parmi ces tribus des essais de cosmogonie, et même quelques traditions positives. Mais le tout est pauvre et peu sûr. On ne peut s'empêcher de craindre que des hommes éminemment mobiles, à l'imagination flottante et presque sans souvenirs, n'aient souvent rendu à la curiosité des blancs, avec quelques altérations fort naturelles, ce que ceux-ci avaient depuis peu livré de pâture à leur crédulité. La plus sérieuse des notions ainsi recueillies est sans doute celle d'un déluge, parce qu'on la trouve presque partout, et notamment dans la mémoire de peuples arrivés à des établissements stables, comme les Aztèques et les Muyscas; mais on n'en saurait tirer une conclusion générale, les traits dont elle est accompagnée étant de ceux que l'imagination joint toujours à une donnée de ce genre, et la géologie du sol américain se trouvant propre à l'expliquer par les traces de grandes inondations locales qui y ont été relevées (A. de Humboldt).

Ce qui est bien certain, c'est que les *Peaux-Rouges* étaient les plus intelligentes et les plus actives des races du Nouveau Monde, et possédaient les rudiments d'une civilisation et d'un système religieux dont nous verrons les développements se produire dans le Mexique. Quelques-unes de leurs tribus avaient des établissements agricoles, un commencement de pictographie, des idées de métempsychose, un culte des morts avec certains procédés de momification, des fêtes commémoratives, enfin des images symboliques de leurs Manitous, qu'elles invoquaient soir et matin dans les temps de crise. Le concept du Grand-Manitou ou Grand-Lièvre était un effort commun à toutes pour élever la religion au-dessus du caprice individuel. Mais sitôt que ce Grand-Être commençait à se définir, il revêtait celui des attributs humains auquel on rendait le plus d'honneur, et ne manquait jamais de devenir un dieu de la guerre.

En général, la direction que ces tribus devaient prendre, si elles parvenaient à l'organisation politique et religieuse, n'était que trop bien déterminée par leur état moral, que dominaient la cruauté et le penchant à l'orgie, la passion de faire souffrir et celle de perdre la

raison. Personne n'ignore les supplices infligés par les Peaux-Rouges à leurs prisonniers, à leurs animaux domestiques, à leurs chiens, faute de mieux. On connaît peut-être moins les scènes de folie et de frénésie que résume le nom significatif d'une de leurs fêtes, la fête du *Renversement de la cervelle.* L'eau-de-vie, qui aujourd'hui achève de les détruire, cet *extrait de cœurs et de langues*, comme l'a nommée leur chimie idéale d'anthropophages, l'eau-de-vie n'est que le mortel succédané de leurs anciens procédés spontanés d'aliénation temporaire. Telles sont pourtant les races qu'on n'a pas craint de comparer aux Grecs des temps homériques, parce que de part et d'autre on a vu l'homme se plaire aux combats et aux discours. Mais le cœur humain des héros de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* est encore notre cœur humain moderne, après tant de changements, et le cœur humain des Peaux-Rouges est celui dont nous reconnaîtrons les œuvres dans la religion des Aztèques.

Il resterait à dire touchant les formes inférieures des religions des tribus ; mais c'est assez pour moi d'en avoir défini l'esprit et les mobiles. Je n'aurais pas même tant insisté sur des races habituellement sacrifiées par la critique, qui les juge et les classe d'un seul mot : *fétichisme,* si je n'avais cru y trouver une lumière pour des questions d'origine qu'on a trop coutume de simplifier. Ce même état moral et religieux, dont nous venons de prendre une idée, a certainement appartenu aussi à des tribus de l'ancien monde. Mais, cherché dans les antiquités classique et orientale, il échappe à toutes les recherches, parce que là ces tribus, irrémédiablement déchues et condamnées, cédèrent presque partout la place à d'autres moins impures qui firent de leurs devancières des objets de répulsion, non d'analyse, et restèrent pour constituer à elles seules la tradition et l'histoire. Depuis le XVI[e] siècle, l'Europe peut prendre une connaissance en quelque sorte directe de la nature des mœurs et des croyances des populations qu'exterminèrent les ancêtres des races actuellement vivantes et dominantes. De nos jours, l'histoire de l'humanité profondément intéressée à s'étudier et à se connaître a fait un nouveau pas, et nous commençons à pouvoir nous former des idées exactes de la vie et des religions de ces ancêtres eux-mêmes. En abordant le tableau de ces époques primitives, et qui nous touchent de si près cependant, c'est encore à l'état de tribus que nous trouverons d'abord les peuples, mais dans des conditions de moralité bien différentes de la sauvagerie : celles de la société patriarcale.

CHAPITRE VI

Examen des hypothèses sur l'état sauvage.

L'opinion qu'on doit se faire de la place occupée par les religions inférieures dans l'histoire de l'humanité dépend de celle qu'on embrasse sur le primitif état mental de l'homme. Si l'esprit de l'homme a été assez infirme à l'origine pour que les premières imaginations venues, les premières suppositions spontanées sur la liaison des phénomènes, sur leur essence cachée, sur les causes des biens et des maux, et des accidents de la vie, aient déterminé sans réflexion ses croyances ; si non seulement nulle notion morale correcte ne l'a guidé dans les idées qu'il s'est formé de ceux des rapports des choses qu'une intelligence mieux conduite devait plus tard envisager sous des aspects de raison et de justice, mais si même on peut dire que la nature a d'elle-même posé l'entendement de cet être dans un état de violation (non de simple absence, comme chez les animaux) des règles de pensée et de jugement destinées à être un jour son idéal ; si, en un mot, il a débuté dans la vie par le vertige mental, avec les seules corrections que peuvent y apporter l'imitation, l'habitude, l'autorité du fort sur le faible, alors il est juste de regarder, suivant l'opinion aujourd'hui la plus commune, les tribus sauvages comme nous offrant la représentation assez bien conservée des premières familles humaines. Si, au contraire, on admet, comme je l'ai fait, que les commencements de l'homme ont dû être ceux du vrai homme, c'est-à-dire pourvu de qualités spécifiques dont l'origine par voie de progression continue ne s'expliquerait pas, il faut voir, dans les tribus sauvages, des races plus ou moins dégradées et dégénérées tant pour l'intelligence que pour la moralité, et, dans leurs idées et pratiques de religion, dans la nature basse, arbitraire ou méchante de ces idées et de ces pratiques, des produits d'altération et de corruption des premières imaginations naturelles des hommes touchant leurs rapports avec les puissances invisibles et les actes par où l'on peut se les concilier.

L'assimilation de l'état sauvage à l'*état de nature* date de loin et paraît avoir sa source dans une idée confuse, corrélative de l'étymologie du mot *sauvage* (*silvaticus*). On se représentait l'homme naturel,

avant la société civile et les conventions artificielles, errant dans les forêts, vivant sans travail, n'obéissant encore à aucune loi, si ce n'est *naturelle*, et il semblait tout simple d'imaginer que l'homme des tribus actuelles n'était toujours que cet homme-là ou resté ou redevenu tel qu'il est et qu'il doit être en dehors de la civilisation. L'idée du *secundum naturam vivere*, conservée par tradition stoïcienne dans la haute littérature, et liée dans l'esprit des jurisconsultes à celle du *droit naturel*, s'appliqua avec peu de réflexion et une fausse interprétation de la maxime philosophique au genre de vie des hommes dont certains récits de voyageurs, au XVI[e] siècle, se prêtaient à former un idéal de *naïfveté originelle*. « Les loix naturelles leur commandent encores, écrivait Montaigne, fort peu abbastardies par les nostres : mais c'est en telle pureté qu'il me prend quelquefois desplaisir dequoy la cognoissance n'en soit venuë plus tost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sceu mieux juger que nous. Il me desplaist que Lycurgus et Platon ne l'ayent euë ; car il me semble que ce que nous voyons par expérience en ces nations-là surpasse, non seulement toutes les peintures dequoy la poësie a embelly l'aage doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes : mais encore la conception et le désir mesme de la philosophie. Ils n'ont peu imaginer une naïfveté si pure et simple, comme nous la voyons par expérience : ny n'ont peu croire que nostre société se peust maintenir avec si peu d'artifice et de soudeure humaine (1). »

C'est ainsi que se fit, pour la philosophie abusée, l'alliance de l'idéal de l'homme avant la culture, heureux et vertueux, avec l'expérience imaginaire des nations où le vice serait encore inconnu, pendant que, d'autre part, la religion intolérante et fanatique favorisait l'extermination des pauvres idolâtres par les aventuriers chrétiens non moins vicieux et cruels que leurs victimes. Le « bon sauvage » devint un lieu commun littéraire, et fournit à l'éloquence de Rousseau son thème favori d'accusation contre la société civilisée. Rousseau, pessimiste en son jugement sur l'état actuel de l'humanité, négateur du progrès moral qu'on attribue au développement des lettres et des sciences, était optimiste quant à la question d'origine : « Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses. » L'école utilitaire et progressiviste, aujourd'hui dominante, a pris le contre-pied de ce jugement. Optimiste jusqu'à l'utopie, en son opinion sur le progrès et sur l'avenir de félicité et d'amour où, suivant elle, il doit nécessairement nous conduire, elle est relativement pessimiste quant au passé. Je dis relativement, parce que le mal n'est à ses yeux que le bien diminué, pris régressivement dans la ligne du progrès continu. Mais ce

(1) *Essais*, I, 30 et toute la suite de cet incroyable chapitre des *Cannibales*.

point de vue n'en oblige pas moins la doctrine du progrès universel, ou évolution, qui suit et absorbe celle des progrès de l'esprit humain à rabaisser le plus possible ce qu'elle croit être l'état mental de l'homme sans culture, afin de le rapprocher de celui de l'animal et d'exalter d'autant plus, par comparaison, l'état actuel.

On a donc continué de tenir sans preuve les idées et les mœurs des sauvages pour le tableau en grande partie fidèle des commencements de l'esprit humain et de la vie humaine, avec cette différence qu'on s'en forme à présent l'opinion la plus défavorable possible : non pas toutefois l'opinion d'un état *corrompu* et *perverti*, — loin de là, car on contredirait l'hypothèse où l'on se place, — mais simplement privatif en fait d'intelligence et de moralité. Ce système ne pourra pas se maintenir plus que n'a fait l'ancien, maintenant que nos relations plus étendues et plus intimes avec les tribus africaines nous forcent de reconnaître que les hommes de ces tribus, pris individuellement, considérés dans leur caractère et leurs aptitudes mentales, abstraction faite de leurs habitudes et coutumes, et de l'instruction et des arts qui leur manquent, ne diffèrent pas autant qu'on le croyait des individus qui forment une partie considérable des masses populaires chez toutes les nations de haute civilisation. Imaginons qu'on retranche de ces dernières, non pas l'élite qui pense, mais, au contraire, le troupeau confus des hommes sans initiative, qui n'ont d'idées et presque de sentiments que communiqués par les autres, réglés par des institutions et des mœurs que d'eux-mêmes ils ne songeraient jamais à contrôler ; qui ne sont capables ni de déductions tant soit peu serrées ou tant soit peu prolongées, ni d'inductions correctes de la moindre portée, ni de jugements sur l'abstrait ; qui sont sujets enfin à toutes les imaginations de hasard sur les causes, et ne sont défendus des aberrations qui pourraient être la conséquence de leurs fantaisies que par la pression et l'autorité du milieu, de la religion et de la loi ; que restera-t-il? Une petite minorité de chaque peuple, seule en possession réelle et soutenue du trésor des connaissances acquises, et de la volonté et des moyens de les transmettre ; seule apte à douter, critiquer et améliorer, seule capable de se régler par des idées générales, de créer, de perpétuer des sciences d'observation et de raisonnement, d'inventer les arts, de constituer une législation, un État. Or, cette élite n'est point un peuple, une nation ; elle ne doit point ses qualités à l'hérédité, au privilège d'une race ; elle baigne incessamment, en sa source et en son cours, par tous les côtés, dans le grand courant de cette nation où l'on pourrait se croire permis de distinguer profondément l'une de l'autre deux *espèces*, l'une de sauvages, s'ils étaient seuls, et l'autre de civilisés. Au reste, on ne sait que trop, quoiqu'on n'aime point en démocratie

à s'arrêter sur cette fâcheuse vérité, qu'il n'y a vraiment pas société entre ces deux espèces. Elles ne sont pas le même *monde*, et chacun ne communique bien qu'avec ceux de son monde.

Les sauvages ont les mêmes aptitudes générales que les hommes de la partie la plus inculte des sociétés civilisées; ils les ont moins développées et moins visibles pour deux raisons : 1° l'hérédité psychologique qui existe toujours à quelque degré dans les races (encore bien qu'on s'en exagère les effets, que l'expérience ne montre pas dominants en chaque race donnée) fait naître dans les tribus sauvages des individus mal disposés pour la réflexion et les généralisations désintéressées, peu portés à raisonner leurs sentiments; 2° l'éducation n'y transmet que la coutume, et l'instruction nécessaire au progrès de la pensée ne s'y donne que de routine et bornée aux besoins immédiats. Mais ces deux circonstances, si nous voulons bien nous en rendre compte, ne feront que nous obliger mieux à reconnaître l'égale présence, des deux parts, des capacités naturelles fondamentales, qui sont après tout celles de l'homme : le pouvoir de généraliser, de former des concepts, de les lier par des raisonnements bien ou mal construits; la parole application des concepts, puisque tout radical dans une langue est une idée générale; la faculté de spéculer sur les possibles, de se livrer à l'hypothèse et, en un mot, de *croire* — par conséquent de *savoir*, l'opposition de ces deux états de l'esprit étant essentiel dans la conduite de la vie. A ces qualités caractéristiques, sans en mentionner de plus particulières qui en sont les corollaires, il faut ajouter les vices caractéristiques, deux au moins, qui sont visiblement communs de part et d'autre : 1° le vertige mental, l'inclination de l'esprit à croire sans raison, c'est-à-dire à porter le jugement de réalité sous la simple et forte impression de la présence de l'idée; 2° la disposition morale à laisser prononcer la passion dans les questions de justice. Ces deux vices sont des traits qu'on pourrait dire conservés de l'animal chez l'homme, si l'animal pouvait avoir des vices moraux, mais il ne peut pas (1); car il est incapable d'opposer en pensée la réalité à l'impression que ses sens ou sa mémoire et son imagination passive (2) lui apportent, aussi bien que de distinguer entre

(1) On appelle *vice* chez l'animal, en un sens tout particulier, outre certains défauts physiques, les traits de caractère, ou natifs, ou acquis, non pas qui seraient des anomalies ou des causes d'infériorité pour lui relativement à sa vocation naturelle (il n'importe qu'il en soit ainsi ou non), mais simplement qui nuisent à l'usage que nous entendons tirer de lui.

(2) Hume définissait la *croyance* par *la force et la vivacité de l'impression*; sa définition aurait donc bien convenu au genre de déterminativité mentale de l'animal : tellement bien, que toute impression en pareil cas est suffisamment forte s'il n'en survient pas une autre qui soit inhibitive de l'effet de la première. Aux impressions et aux idées qui s'y rattachent directement il faut

sa passion et ce qui est juste. Or cette distinction et cette opposition sont précisément ce qui est caractéristique, et l'on peut mettre au défi les auteurs de la confusion des espèces, les John Lubbock, les Tylor, les Romanes et toute l'école darwiniste, de produire un homme de race quelconque, s'il n'est idiot, dont les croyances soient bornées au simple effet des impressions, et qui ne mette jamais en balance sa passion et l'idée qu'il a de ce qui *doit* être fait dans un cas donné, tellement qu'il ne sache point ce que c'est que promettre et ce que c'est que mentir, car il n'en faut pas davantage. En un mot, les dispositions vicieuses du sauvage, comparé au civilisé, ne peuvent recevoir cette qualification que parce que le premier n'y est point condamné par sa nature, et que le second est loin d'y échapper toujours par l'exercice de sa liberté.

Les hommes de la civilisation étant plus ou moins infectés des vices des sauvages, suivant les nations et les mœurs, suivant que la coutume et la religion varient, et, dans chaque nation, suivant les milieux où ces hommes sont élevés, les maximes qu'ils voient professées, les exemples qu'ils reçoivent, et le degré de leur participation à la culture du lieu ou du temps où ils vivent, il est naturel de penser que l'état sauvage est simplement celui des sociétés, nécessairement peu étendues et d'une organisation peu complexe, pour lesquelles les événements de la vie ont réuni les plus défavorables de toutes ces conditions. La plus fâcheuse est l'absence de cette élite que j'ai distinguée plus haut de la masse d'un peuple, et dont la culture tranche sur la moyenne d'intelligence toute coutumière des individus dont elle a la charge morale, et dont seule elle est en possession de déterminer les règles générales de conduite, ou par commandement ou par voie d'influence. Qu'il s'agisse d'un sacerdoce ou d'une caste, ou d'une aristocratie ou d'une classe dirigeante, que celle-ci soit plus ou moins ouverte, exerce une autorité avec ou sans privilèges, et se distingue bien ou mal de la masse quant aux apparences, la masse est en réalité toujours conduite; les variations que son état peut subir lui viennent de l'élite, qui elle-même se modifie grâce à l'initiative des quelques hommes de chaque génération qui sont investis de dons supérieurs par leur caractère natif, et d'un crédit particulier par les circonstances. Les civilisations diffèrent grandement les unes des autres selon la nature et le mode d'organisation de ces pouvoirs originairement naturels, ensuite artificiels et de contrainte dans une mesure variable, mais il n'exista jamais de civilisation sans eux. Les institutions et, sur quelques points plus favorisés, les lois écrites, les constitutions

ajouter, quand il s'agit de l'homme, les idées de réflexion, aurait dit Locke, et celles qui naissent de la représentation des possibles égaux, du libre arbitre, ne fût-elle qu'illusoire; et voilà encore le caractère spécifique.

positives sont toujours l'œuvre réelle du petit nombre; le grand ne fait que suivre en croyant parfois commander. Il est dans la nature des choses que ce caractère des civilisations, ce dédoublement d'un peuple soit représenté de quelque manière dans les sociétés inférieures, dans la vie de tribu, mais c'est alors avec des différences capitales : la partie dirigeante est réduite ou tend constamment à se réduire à l'unité; le côté que, dans l'action de l'autorité, on peut appeler moral, ou n'est que la crainte, ou n'est que l'estime imposée par la force, par la supériorité physique, par l'ascendant d'une volonté sans scrupules et d'un égoïsme violent; et la stabilité morale des maximes et des pratiques est impossible, en dépit de la puissance des habitudes, à cause du caprice du chef ou de la fantaisie du sorcier; et la stabilité politique est exclue par la nécessité qu'il y a que le chef reste le plus fort ou le plus intelligent, ce qui ne saurait être toujours le cas. Les sociétés qu'on désigne ordinairement par le nom de *barbares*, et qu'on distingue des *sauvages*, s'éloignent de ces caractères généraux par l'institution régulière d'une justice civile, et par une fixité plus grande qu'elles doivent à une religion plus dominatrice et à l'extension d'un empire de fait sur une région plus étendue. L'unité de commandement et l'empire exclusif de la force en restent les caractères. Les progrès de l'islamisme tendent à faire passer d'un de ces états à l'autre les tribus africaines, tandis que les missions chrétiennes, quand elles réussissent, les disciplinent à des mœurs plus douces et finalement les rapprochent, au moins dans l'ordre des sentiments, des sociétés capables d'autonomie.

Mais revenons à la comparaison des civilisés et des sauvages, abstraction faite de ce que les premiers doivent à une culture conservée et transmise dans la classe d'élite. Faisons une supposition qui consiste à porter à l'absolu, et à concevoir comme un phénomène rapide, l'idée que nous avons d'une de ces décadences sociales dont l'histoire n'est pas sans offrir de grands exemples : imaginons l'effet d'une catastrophe qui anéantirait une civilisation, la nôtre, et qui pourtant ne toucherait ni à la nature humaine en soi, ni aux lois de la naissance et de l'hérédité physique et psychologique. Ce n'est que la pensée de la célèbre parabole politique de Saint-Simon (1), mais généralisée, poussée à l'extrême. Supposons, en un mot, la brusque disparition de toute la classe d'élite dans une génération adulte donnée, et, en même temps, de tout ce que la culture et l'influence de cette classe ont produit, institué, organisé dans toute la série des générations antérieures. Énumérons, quant au personnel, les savants

(1) Dans l'*Organisateur*, 1re livraison, et souvent reproduite.

occupés de théories scientifiques, adonnés à l'observation et à l'expérience, les ministres de tous les cultes et les missionnaires, les professeurs de toutes les sciences et de tous les arts, les chefs d'industrie, les agriculteurs émérites, les commerçants d'importance et leurs commis principaux, les financiers, tous les administrateurs et tous les ingénieurs, les médecins, les juges, les avocats, les officiers ministériels, les officiers de l'armée, les artistes, tout ce qu'il y a d'ouvriers élevés au-dessus de la routine, enfin tous les hommes qui, sans occuper aucune fonction, ont reçu le degré d'instruction requis pour les professions dites libérales. Quant au matériel, qui suit nécessairement le personnel, supprimons les écoles de toutes les espèces et de tous les degrés, le gouvernement, les administrations, les tribunaux et les églises; on peut consulter les statistiques et s'assurer que la grande majorité des habitants d'une contrée civilisée quelconque actuellement existante survivrait à une pareille exécution; il ne reste qu'à se demander ce que deviendrait, soit immédiatement, soit au bout de deux ou trois générations, le pays qui aurait subi ce traitement, — abstraction faite de toute intervention étrangère.

Immédiatement, c'est, *ipso facto*, l'anarchie, mais tellement radicale et au-dessus de la signification ordinaire de ce mot de la langue politique qu'on s'en fait difficilement une idée; et, *au bout de peu de générations*, il me paraît d'évidence pratique que les moyens de sortir de cet état n'auront pas pu être trouvés. Quand donc la mémoire du passé sera devenue confuse, ce qui demande à peine le laps d'un siècle, nous devons imaginer un pays tombé dans un état de division, de délabrement et de luttes intestines, dont l'état féodal, autrefois, n'approcha même pas, et de bien loin; car il y avait en plus, dans ce dernier, le clergé, conservateur d'une partie de la civilisation romaine, des chefs militaires capables de faire la police autant que de la violer, et presque partout des conditions de vie locale qui n'avaient subi aucune révolution brusque. Tout cela manquant dans notre hypothèse et ne pouvant se remplacer que par l'œuvre improvisée, instable, des ignorants, dans les circonstances les plus troublantes : désorganisation du travail et du commerce, famine, excès et ravages de bandes armées, la conséquence dernière doit être la ruine des villes, la dépopulation des lieux sans défense et la division du peuple en tribus analogues à celles entre lesquelles se partagent les sauvages auxquels nous reconnaissons un caractère ethnique commun et des langues similaires. Ce que deviennent d'ailleurs le langage, les idées religieuses, les traditions, les connaissances techniques, d'oubli en oubli, d'altération en altération, et par défaut d'usage, chez les successeurs de gens qui n'ont jamais rien su ou cru qu'incorrectement, ni rien pratiqué que par routine, et dont l'esprit, au point de départ, était déjà obstrué

d'idées fausses et ouvert aux superstitions, il est difficile de le dire, mais il ne l'est pas moins de spécifier en quoi ils devraient encore se distinguer des peuples qui n'ont jamais atteint la civilisation.

Je sais que l'hypothèse dont je trace une esquisse n'a rien qui répugne, au moins pour les conséquences que j'en envisage, au principe de l'évolutionisme; il n'y a que l'hypothèse elle-même qui lui soit inacceptable, mais l'hypothèse n'est ici qu'un moyen d'analyse et de discussion. Au demeurant, comme les partisans de l'évolution admettent, dans les générations actuelles des civilisés, une part d'inévitables réfractaires, et même de *criminels-nés*, malgré le contresens que cette expression implique, — ce sont les *inadaptés* et les victimes d'un trop régressif atavisme, — rien n'empêche qu'ils n'admettent aussi le retour général à la sauvagerie, dans l'hypothèse impossible de la suppression révolutionnaire des *adaptés*. Ce renversement aurait le simple effet de remplacer une population actuelle par une autre ramenée aux qualités et à l'état prétendus primitifs. Toute la différence entre mon point de vue et celui de l'évolutionisme consiste donc en ce que j'attribue à la culture elle-même, suite de sélections et d'influences morales, d'éducation, de maximes et mœurs enseignées et d'institutions, la plus grande part de bien social et de progrès que l'évolutionisme prétend obtenir du passage de la sauvagerie primitive à la civilisation en vertu d'une loi naturelle et suivant un mode nécessaire. Et le seul résultat auquel j'entends arriver par mon hypothèse est de mettre en évidence la supériorité de l'idée d'une vivante culture qui s'identifie avec la classe d'élite d'une nation civilisée, sur toute loi naturelle imaginable de la marche de l'humanité, pour rendre compte de la conservation ou de la décadence et de la chute d'une civilisation : d'où, enfin, cette conclusion, que l'explication de l'état sauvage est plus facile à trouver dans la supposition d'un abaissement moral de certaines races que dans celle d'une station primitive et naturelle, d'où le progrès moral aurait naturellement découlé. Car le résultat violent de l'hypothèse impossible peut en fait être remplacé par l'effet lent d'une décadence morale d'éducation et d'instruction, de dépravation des mœurs, et de corruption et ruine des institutions. Il ne reste plus qu'à voir comment l'idée de l'abaissement progressif, aisément rapide, et puis irrémédiable, est applicable à des hommes dont l'état social est encore très simple, comme a dû l'être celui des plus anciens des hommes qui tombèrent dans l'état dégradé dont les sauvages actuels nous offrent le tableau.

Notre expérience journalière est ici un enseignement suffisant de la manière dont les choses se passent, et la correction à apporter aux

exemples actuels pour passer à des cas d'une nature primitive n'a rien d'embarrassant. En effet, nous voyons des familles, en plein milieu d'une civilisation très avancée, très complexe, passer, dans des temps assez courts, grâce à la conduite de leurs chefs, de tous les degrés de culture à tous les degrés d'inculture; et il en va de même pour les degrés de moralité, quoiqu'il n'y ait entre la culture et la moralité aucune concomitance nécessaire.

On peut observer chez les individus eux-mêmes le progrès moral ou la décadence morale, mais il s'agit ici du sort des familles en tant qu'il se modifie d'une génération à la suivante. Le grand milieu d'une civilisation s'oppose ou remédie plus ou moins à la chute dont la faute ou le crime d'un homme sont la cause pour sa descendance immédiate, et cependant les cas abondent, non pas seulement des changements de rang qui suivent matériellement la perte de la « fortune », — il ne s'agit point de cela, si ce n'est comme action indirecte, — mais de la démoralisation des fils par la conduite et l'exemple, l'enseignement et les actes des pères. C'est la raison principale de l'existence, dans le grand milieu social, des milieux particuliers où s'entretiennent le crime endémique et la bassesse des sentiments et de la vie; et il est constant que, du fait d'un seul individu, ses fils, légitimes ou naturels, et souvent la postérité de ces derniers se trouvent précipités dans les milieux inférieurs où règnent les contagions malsaines. Encore une fois, la société civilisée a des moyens sinon bien faciles de relèvement à la disposition de ses membres déchus, au moins très efficaces et de plusieurs sortes pour les retenir sur les pentes les plus dangereuses; elle possède en toutes ses institutions, et grâce à l'influence générale de la classe noble, — noble au sens moral du mot, — une incontestable vertu antiseptique agissant sur les particuliers; mais il n'a pu exister rien de tel pour des sociétés primitives, c'est-à-dire pour des familles qui se sont disséminées à volonté, n'étant ni retenues par le lien d'un État, ni resserrées entre les bornes d'États voisins, et qui ont dû se séparer les unes des autres avec d'autant plus de motifs qu'elles se créaient des mœurs plus divergentes, des sentiments, des intérêts opposés, et que celles dont la moralité se soutenait le mieux avaient à craindre la contagion des autres. On voudra bien remarquer que la nature et le degré de la moralité primitive (un point sur lequel je me suis expliqué ailleurs) n'ont pas besoin ici d'être exactement définis en eux-mêmes, puisqu'il est toujours facile, quels qu'ils aient été, de comprendre, à un point de vue relatif, la corruption et la dégradation qui ont atteint cette moralité en certaines familles, pendant qu'elles l'épargnaient en d'autres.

Sans insister davantage, on comprend parfaitement, sous un as-

pect pratique des choses, comment des familles déchoient moralement pendant que d'autres conservent une première coutume et une règle de mœurs qui devient consciente et plus sévère par l'effet d'une réaction contre la corruption voisine dont elles sont les témoins et dont elles ont à souffrir. Une opposition du même genre s'établit entre des tribus, qui sont des assemblages de familles. Les livres historiques et les livres prophétiques des Juifs témoignent d'un bout à l'autre de ces antagonismes pour des temps qui sont bien loin d'être primitifs, mais qui le sont comparativement à la condition des empires et des civilisations étendues à de vastes territoires. Les peuples dont nous pouvons suivre, en remontant, les annales jusqu'à des époques où leurs ancêtres vivaient à l'état patriarcal (Aryens, Sémites, Chinois) se montrent à nous, dans ces temps reculés, soumis à des prescriptions minutieuses, à des observances dont l'explication, souvent difficile dans le détail, est très claire, si on les prend en général pour des moyens de distinguer un régime de vie pure d'avec les abandons de la vie licencieuse et pleine de souillures, et de séparer les races nobles d'avec les races dégradées. Quand viennent les grandes agglomérations nationales et les guerres de conquête, le conquérant est toujours le peuple le plus réglé et le plus discipliné, le plus *vertueux*, cela peut se dire, de quelque manière qu'il comprenne la vertu, qui est toujours une règle soutenue par une ferme volonté. Après la victoire, il faut nécessairement que le vaincu soit assimilé, ou anéanti, ou éliminé. Assimilé, il peut l'être, mais ordinairement alors de façon à perdre plus ou moins sa liberté (castes inférieures, ilotes, serfs, esclaves) ; éliminé, c'est-à-dire expulsé, réduit à émigrer, à chercher de nouveaux territoires où il lui soit permis de vivre comme il l'entend, sans maîtres. A quelque époque que de tels faits se soient produits, des peuplades chassées, refoulées à la suite des guerres de conquête et des établissements de civilisation matérielle, ont été, partout où elles se sont réfugiées et où elles sont restées à l'état de division, ce que nous appelons sauvages : non point partout également abaissées ou de mœurs perverses, — car des tribus peu belliqueuses, aux coutumes relativement honnêtes, ont dû, en certains cas, fuir devant des envahisseurs violents qui moralement ne les valaient pas, — mais toujours exposées à la déchéance par faiblesse d'esprit et défaut d'organisation et de solidité.

Cette hypothèse, pour la résumer, nous fait considérer les tribus sauvages comme prenant leur origine aux époques quelconques où il a existé, corrélativement aux nations établies et de mœurs stables, des groupes sociaux qu'elles n'ont pu ni s'assimiler ni détruire, et qui sont, par rapport à elles, ce que sont, par rapport à une même société donnée, les réfractaires, les bannis, les *outlaws*, et tous ceux,

criminels ou victimes, qui n'ont pas réussi dans la vie. On peut croire, en prêtant un fond de réalité à des traditions fabuleuses, que des rassemblements d'individus de cette sorte, dans l'antiquité, ont exceptionnellement fondé des cités, puisque les *convicts* modernes n'ont pas été incapables de coloniser des pays nouveaux (1). Des tribus déplacées et errantes ont pu de même se relever, devenir des peuples à leur tour conquérants, mais on conçoit que, dans le plus grand nombre des cas, à mesure que les parties tempérées et fertiles des continents étaient occupées par des peuples puissants et civilisés, ces tribus ont dû être progressivement rejetées dans les contrées les moins favorables, aux extrémités des continents, dans les îles, dans les régions glaciales, dans des lieux de montagne isolés et sous les climats équatoriaux les plus malsains. Et c'est là, en effet, c'est-à-dire en des stations où l'on ne peut supposer ni qu'ils se sont rendus de leur plein gré, ni que sont venus au monde les premiers auteurs de leurs races, c'est là que les sauvages ont été trouvés en grande partie par les civilisés, quand ces derniers ont commencé à prendre connaissance de la terre et de ses habitants.

Tout ce qui précède n'est applicable aux origines de l'histoire de l'homme que dans la supposition de la famille comme état naturel et initial attaché à son espèce. Mais l'hypothèse de la promiscuité primitive des sexes est très invraisemblable, étant donné le caractère humain en une de ses parties qui ne peut que difficilement avoir varié. S'il ne s'agissait que de cas exceptionnels, on est en peine de dire ce que c'est qu'on aurait le droit de traiter d'impossible, et la polyandrie, par exemple, peut avoir eu son lieu et son heure, quoique le polygynie, pour des raisons faciles à voir, ait dû être et rester un cas infiniment plus fréquent, régulier ou irrégulier ; mais quand il s'agit d'une induction d'ordre général sur les origines, la mieux fondée est celle qui nous est suggérée par l'état dans lequel les documents les plus anciens nous font envisager les ancêtres des races qui ont fondé les principales civilisations de l'antiquité et de celles qui occupent ou gouvernent aujourd'hui la terre. Or cet état est l'état patriarcal.

(1) Ces cas particuliers, s'il en a existé, comme celui de l'origine légendaire de Rome, sont à distinguer profondément des cas de fondation des colonies proprement dites, essaimées par des nations déjà constituées. Les colonies n'ont jamais dû leur réussite qu'aux mérites moraux des colons. Celles de l'antiquité, comme celles, plus rares, de l'ère moderne, impliquent une civilisation morale des nations mères, quelquefois une supériorité de vertu des émigrants.

CHAPITRE VII

D'une hypothèse évolutioniste sur l'origine des croyances religieuses.

La doctrine de l'évolution universelle n'est pas plus en état de rendre compte des origines des croyances religieuses, en les rattachant à l'état de l'homme avant qu'il eût acquis les caractères de l'humanité, qu'elle ne l'est d'expliquer la naissance des concepts, conditions de la parole, ou celle du sentiment de la liberté, base de la conduite. Le seul fait que cette doctrine a pu être embrassée par des penseurs religieux que leur foi oblige, sinon absolument à introduire l'action directe de la Providence dans le développement géologique et paléontologique de la terre, au moins, bien certainement, dans la marche de l'histoire humaine, où ils ont à faire place aux révélations divines, ce fait constate que l'évolution leur laisse pleine licence d'élaborer une théorie qui leur convienne de l'origine et de la succession des religions, aussi bien que l'on fait les positivistes ou H. Spencer, après d'autres nombreux philosophes de l'histoire. Il semble toutefois que l'évolutionisme devrait avoir sa manière propre de considérer un événement aussi extraordinaire que l'apparition, dans la nature, et chez l'animal, d'une sorte d'esprit livré aux suppositions et aux spéculations sur ce qui n'aurait aucune existence réelle. La conciliation de cet étrange phénomène avec le principe de continuité pose à l'évolutioniste un problème auquel il ne saurait échapper, et si quelqu'un a dû s'en préoccuper, c'est, plus que personne, H. Spencer auteur d'une théorie générale de la formation de l'Esprit en voie perpétuelle de s'adapter à la représentation vraie des choses externes. Prenons donc chez ce philosophe ce qu'il est juste de regarder, en attendant mieux, comme l'explication la plus autorisée des idées religieuses au point de vue de l'évolutionisme.

Mais d'abord, quelle idée se fait-il de l'homme primitif comparé à l'homme actuel? En principe, il déclare nettement, s'appuyant pour cela sur de bonnes raisons, que le sauvage ne doit pas être pris pour le représentant réel de l'homme primitif. La possibilité de la décadence et de la dégradation d'une société donnée, les faits de re-

cul en des points particuliers du cours de l'histoire, il les admet aussi librement que pourrait le faire un philosophe moins enchaîné que lui à la loi de continuité. Observons même en passant qu'il semble déroger assez ouvertement à cette loi sacro-sainte de l'évolutionisme, quand, dans ses *Principes de sociologie*, il est amené à distinguer entre le mode général du progrès dans l'ordre organique et animal et le mode plus troublé qui lui fait suite dans l'ordre *super-organique ou social.* H. Spencer n'accepte donc pas l'homme sauvage, ainsi qu'on le fait le plus ordinairement dans son école, comme le spécimen de l'homme primitif. Il repousse également la « théorie de la dégradation », opposée à la « théorie de la progression » pure et simple; mais il entend par la première de ces théories l'hypothèse d'une commune civilisation primitive et d'une chute de cette civilisation, système en effet peu compatible avec nos connaissances actuelles. Il n'accorde pas son attention à la doctrine morale de la déchéance, rapportée non plus à un état antérieur civilisé, mais à un état normal de sentiments et de notions qu'on peut supposer avoir été donné chez les premiers hommes, naturellement moraux, et avoir présidé selon leurs consciences à leurs relations, quelque simples et rudimentaires qu'on les imagine et quelle que fût la condition matérielle de leur vie.

En réalité, et quoiqu'il ne s'en attribue pas le droit, c'est bien l'homme sauvage, dont les traits, avec ceux de l'enfant à certains égards, servent à H. Spencer à se représenter l'homme primitif. Il l'envisage sous les trois aspects : physique, émotionnel, intellectuel. Pour l'homme physique, il prend modèle sur les races inférieures dont les sauvages actuels et certains crânes d'individus préhistoriques lui fournissent un type à composer; il n'y a pourtant nulle raison pour que ces derniers, dans les localités où on découvre leurs restes, soient regardés, non plus que les autres, comme des exemplaires du premier type humain apparu aux lieux d'origine. Quant à l'homme émotionnel et à l'homme intellectuel primitifs, H. Spencer, en traçant leurs portraits, emprunte les caractères dont il a besoin à l'idée des facultés humaines abaissées, comme qui dirait raison sans raison, réflexion irréfléchie, etc., procédé vraiment trop commode qui trahit les mêmes sources d'information gratuitement acceptées, le sauvage, l'enfant et le civilisé sans culture. Cette analyse sans fondement, sans sujet réel, est, de plus, viciée par la continuelle confusion que fait l'auteur des facultés exercées et des facultés en elles-mêmes, de l'intelligence et des émotions développées par l'expérience, d'une part, et, de l'autre, de la raison et des sentiments en puissance, qui n'attendent pour se montrer que les occasions, les moyens, surtout le milieu éducationnel.

Admettons pour un moment que l'état mental de l'homme primitif puisse être assimilé à celui de tel paysan européen d'une province reculée, sans instruction, sans communication qu'avec des esprits incultes comme le sien, enfin dont la langue et les idées sont réduites, ainsi que les relations, à ce qu'il y a de plus simple et de plus élémentaire; et, au fait, l'hypothèse ne serait peut-être pas bien éloignée de la vérité, si seulement on retranchait de l'esprit de ce paysan un petit nombre de points de croyance, déterminés, non élucidés, qu'il tient de tradition exclusivement. Il est on ne peut plus vraisemblable, d'après l'expérience que nous faisons chaque jour des aptitudes ou inaptitudes natives des individus, dans les familles de tout ordre, de tout rang et de toute moralité de nos contrées, civilisées en dessus, non civilisées en dessous, il est, dis-je, vraisemblable que l'homme pris dans la condition infime que je viens de définir se trouvera dans certains cas un sujet parfaitement propre à la culture intellectuelle et morale la plus avancée dans telle ou telle direction, si l'on fournit à ses dons natifs les moyens de se manifester. Le rejeton même d'une race barbare ou sauvage, s'il était pris en bas âge et convenablement élevé, — mais les expériences de ce genre sont rares ou peu connues, — donnerait probablement des résultats instructifs du même genre, quoiqu'il y ait lieu d'accorder une part sérieuse d'influence à l'hérédité psychologique, lorsqu'elle a pu agir dans une suite de générations consécutives. Ce qui empêche que le sauvage adulte fournisse des exemples de l'aptitude à la culture, c'est moins la naissance que le milieu d'où on le tire et qui a incontestablement pour le jeune homme des genres d'attrait fort vif que la civilisation remplace mal; et c'est qu'il a déjà, suivant l'énergique expression de Bagehot, l'esprit tatoué de marques indestructibles. Malgré tout, les virtualités intellectuelles sont, chez lui, assez conservées pour qu'on puisse voir des individus de certaines races réputées les plus dégradées se mettre assez rapidement au niveau de matelots européens de différentes nations, à bord d'un bâtiment où ils sont embarqués, et communiquer avec ces derniers dans leurs langues, qu'ils ont apprises. L'observation est de Darwin, personnelle et inattaquable; elle pouvait lui donner à réfléchir, mais il l'a jetée de côté, quand l'a voulu le système (1).

Je reviens à H. Spencer et à l'homme primitif, considéré maintenant dans ses idées religieuses dont il s'agit d'explorer l'origine. Mais explorer n'est pas ici le mot; car nous avons affaire à une vue

(1) Darwin, *Voyage d'un naturaliste*, ch. x : *Les Fuégiens*, et conf. *Critique philosophique*, 5e année, n° 36, et 8e année, n° 6.

exclusive et au plus haut degré systématique. Les idées les plus autorisées et les plus probables sont tout d'abord rejetées. On nous demande de renoncer à croire que l'homme ait eu un penchant naturel à attribuer la personnalité aux choses, et qu'il ait de tout temps possédé la connaissance de lui-même en qualité d'être pensant, qu'il ait *pensé sa pensée*. Cependant la personnification des phénomènes naturels n'est pas seulement un procédé inséparable de l'esprit mythologique, observable chez l'enfant, chez l'homme en tout temps et partout, plus ou moins, et dont l'application, si frappante dans les anciennes religions aryennes et sémitiques, se continue dans la métaphysique, et dans la plus moderne, où elle se change en réalisation des idées abstraites : sa liaison avec la forme du langage nous oblige à le tenir pour inhérent à la pensée créatrice de la parole et, par conséquent, à la nature humaine, à la seule nature humaine que nous connaissions. La conscience formelle de soi, la réflexion n'est pas moins essentielle à l'humanité, en tous ses degrés de développement, pourvu qu'on veuille bien distinguer entre la *pensée de la pensée*, développée chez l'artiste et le philosophe, et l'aptitude générale à considérer les pensées cemme vraies ou fausses, bonnes ou mauvaises, indépendamment des impressions et passions actuelles qui sont des mobiles d'action. L'évolutionisme aurait un grand intérêt à définir un homme qui n'aurait point cette dernière aptitude et qui ne serait pourtant pas un simple animal, — ou un animal qui la posséderait et qui ne serait pas tout à fait un homme pareil à un fort grand nombre de ceux que nous voyons autour de nous; — mais cet ambigu est indéfinissable.

La personnification écartée, la réflexion écartée, il est question de trouver le fondement d'une illusion d'où naisse la première idée qui porte un caractère religieux. Cette idée est du genre de ce que nous appelons *spiritisme*, et c'est le sommeil, c'est le rêve, dans cette conscience qui n'est pas encore la conscience, qui la suscite. L'homme primitif, se souvenant de ce qu'il a fait en rêve, a conclu de *son expérience*, s'il faut en croire H. Spencer, que son existence est double, attendu que, d'une part, il sait où il a été, ce qu'il a vu, ce qu'il a fait, et que, de l'autre, on lui assure, et il peut vérifier lui-même, en voyant dormir ses compagnons (qui à leur tour lui raconteront leurs rêves) qu'il est resté couché sans mouvement durant tout le temps qu'il s'est livré à ces exercices. Il n'a pas assez la conscience de la pensée pour être capable d'imaginer que la vie du rêve est toute composée de pensées, sans rien autre; mais il est assez fort en logique pour trouver que la duplicité de son être est la seule explication possible des faits. De là sa croyance aux esprits, et de là, par un chemin

qui nous semble à nous quelque peu contradictoire, l'idée même qu'il vient à se faire d'un esprit comme « un *en-soi* mental », une chose qui pense. Au reste la duplicité n'est-elle pas, aux yeux de cet homme, une condition générale de l'existence? Ne voit-il pas des objets passer fréquemment d'un état visible à un état invisible, et réciproquement? Ne les voit-il pas tous avoir des ombres et les perdre la nuit, ce qui peut lui donner à penser que l'homme dont son propre corps est accompagné pendant le jour n'est précisément que son autre *soi* qui le quitte la nuit et va chercher des aventures? Les reflets et les échos suggèrent des idées analogues. D'autres phénomènes encore, qui montrent à l'homme primitif des objets paraissant et disparaissant, qu'il n'a pas les moyens d'identifier, le conduisent naturellement à l'imagination des métamorphoses, et les métamorphoses confirment la dualité d'existence. Telle serait la source de la religion.

Remarquons, avant de faire aucune remarque sur le choix que fait H. Spencer d'une sorte unique d'aberration entre plusieurs imaginations possibles à la portée des premiers hommes, quelle anomalie ce philosophe introduit, sans paraître s'en douter, dans le système de l'évolution, tel que lui-même le comprend. L'idée maîtresse de ce système, en ce qui concerne l'esprit, c'est la formation de l'intelligence par l'expérience, grâce à la loi générale de l'« adaptation de l'interne à l'externe »; et cependant le passage de la simple animalité à l'humanité aurait lieu par une brusque et radicale dérogation à cette marche constante des choses. Cette perturbation, cette révolution, ce sont les phénomènes religieux, en tant qu'illusoires, qui la constituent très particulièrement; mais au fond et d'une manière essentielle, il est plus juste de dire qu'elle consiste dans la perte de l'instinct et dans l'acquisition de la faculté de l'erreur. L'animal qui se fait homme tombe aussitôt dans le vice des inférences fausses et des fausses interprétations de l'expérience : fait capital de désharmonie, et le propre contraire de l'adaptation naturelle. L'animal se pervertit du même coup qu'il devient capable de réfléchir (car il réfléchit puisqu'il interprète), sans l'être d'examiner et de se retenir sur la pente de l'absurde. Il commence à raisonner, et son premier pas est de se tromper. La cause n'en est pas sa liberté de juger, car le système n'admet point de libre arbitre; c'est donc la nature seule qui se dément et qui institue la nécessité de l'erreur, après qu'elle a tout organisé pour arriver à la représentation de la vérité dans la suite des âges. Véritable péché originel, et nécessaire, autant que celui des théologiens prédéterministes, et portant sur l'intelligence, non sur la volonté, et tel enfin que, n'ayant cessé depuis lors de se commettre, ainsi qu'en témoignent l'existence et la contradiction permanente des doctrines religieuses et philosophiques, et étant nécessaire, — puisque *tout est nécessaire*,

— il rend la distinction de la vérité et de l'erreur objectivement impossible (1)!

L'idée qu'on se fait ordinairement du principe générateur des croyances spiritistes (animisme, chamanisme, pneumatisme) est tirée des imaginations naturelles d'émanation, de substance invisible pour cause de finesse et de légèreté, et de séparation entre la partie grossière des corps et la partie subtile à laquelle ils devraient leurs qualités d'ordre non sensible, leur fonction pensante et voulante et la possibilité de leur *persistance*, fondée sur cette *subsistance* cachée. Rien n'est plus vraisemblable que cette explication et, pour mieux dire, cette exposition pure et simple d'un point de vue sur la vie et l'esprit qui appartient, on peut le dire, au domaine commun de la pensée humaine, tant rudimentaire que philosophique ; et on a peine à comprendre que H. Spencer y ait préféré ces fantaisies d'*ombres*, de *reflets* et de *doubles*, qui sont en tout cas beaucoup plus particulières. Mais alors même qu'elles auraient un fondement sérieux, la désignation d'un mode primitif unique d'arriver à des suppositions sur l'essence latente des forces et phénomènes de la nature est étroite, bornée et complètement arbitraire (2). H. Spencer en fait sortir le culte des ancêtres supposés capables de revenir, de reprendre leurs corps, ou de se donner d'autres modes de manifestation, au défaut de celui-là, et d'exercer certaines actions sur les vivants selon les dispositions favorables ou malveillantes qui les animeraient. De là les offrandes sur les tombeaux, les prières et toutes les sortes de rites et de pratiques propitiatoires ; de là les autels et les lieux sacrés à l'usage de ce culte ; de là le fétichisme et l'idolâtrie, par l'effet des associations mentales créées entre les personnes des morts et leurs images, leurs reliques, les objets qui leur ont appartenu, ou d'autres lieux quelconques dans lesquels ils peuvent avoir la fantaisie de séjourner. Ainsi le fétichisme est une suite du spiritisme et de la croyance à l'action des morts, dont la superstition des *doubles* est l'origine, et le culte des fétiches est un progrès de la religion !

Le culte des animaux a sa source, lui aussi, dans le culte des ancêtres, non seulement parce que les défunts peuvent passer pour avoir pris logement dans les corps de certaines bêtes familières, mais encore par cette raison qu'ils peuvent avoir porté des noms d'animaux, ce qui plus tard aura fait croire à leur descendance animale, idée fort acceptable à des gens pour qui l'imagination des métamorphoses n'exige pas des myriades de siècles, comme pour les évolutionistes. Des inductions analogues et aussi futiles servent pour expliquer le culte des plantes

(1) Voir le « Dilemme de Lequier » dans Renouvier, *Essais*, *Psychologie*, t. II, p. 419.

(2) Voir *Critique philosophique*, 8e année, no 15.

et pour celui du soleil et de la lune. Mais il faut arriver au culte de ce qu'on nomme enfin des *dieux*.

Ce qui précède peut passer pour une forme nouvelle, on ne sait s'il faut dire plus ingénieuse ou plus puérile, de l'évhémérisme, système dont les études approfondies de notre temps sur les conceptions mythologiques semblaient avoir rendu le retour impossible. Mais c'est bien à l'évhémérisme sous sa forme propre que revient H. Spencer en sa théorie de la divinisation. Tous les panthéons, suivant lui, tous les dieux, et même celui de la Bible, sont sortis du concept de puissance, mais de puissance attribuée à des hommes particuliers, et non jamais d'une personnification d'ordre général et d'un anthropomorphisme supérieur et idéalisé, ou transporté aux causes des grands phénomènes de la nature. Je dis *concept de puissance*, et je m'exprime mal, car il ne s'agit pas de concepts, mais partout et toujours d'individus qui ont imposé aux autres à titre quelconque, tels que grands chefs, conquérants, inventeurs, etc., gens remarquables dont les *esprits* ont été l'objet d'un culte plus important. A ce procédé, et c'est ici la conclusion de l'auteur (1), « il n'y a pas d'exception : en donnant aux mots *culte des ancêtres*, le sens le plus étendu, celui qui comprend tout culte rendu aux morts, qu'ils soient de même sang ou non, nous concluons que le culte des ancêtres est la racine de toutes les religions ».

L'évolution de la religion qui a de tels commencements consiste, suivant H. Spencer, dans l'opération, commune à tous les ordres de phénomènes, qui, par voie d'*intégration* et *différenciation continue*, fait passer un *agrégat* d'un état d'*homogénéité indéfinie, incohérente*, à un état d'*hétérogénéité définie, cohérente*. Ici, l'agrégat est un système de superstitions, formant croyances. Le point de départ est une sorte de vue sur le cosmos, qui le présente sous l'aspect de forces imparfaitement conçues qui seraient exercées par les esprits des morts ; le point d'arrivée est une théorie suivant laquelle il serait le produit d'une force universelle, inconnaissable. A ces deux hypothèses, particulières l'une et l'autre à H. Spencer, l'évolutionisme peut en substituer d'autres; il le fera quand il voudra ; il pourra également remplir l'intervalle des termes supposés, initial et final, de l'évolution religieuse par une série telle qu'on en peut toujours construire pour vérifier, à ce qu'on croit, une loi qu'on imagine. La philosophie de l'histoire est couverte de ces édifices. Pour moi, en opposition avec tout système qui ressemblerait dans ses traits généraux à celui que je viens de réfuter, j'admets que les premiers hommes ont pu former des concepts, puisqu'ils ont créé le langage ; qu'ils ont pu imaginer et croire différentes choses sur

(1) *Principes de sociologie*, t. I, p. 563, trad. de M. Cazelles.

un même sujet; qu'ils n'ont pas été réduits, enchaînés tous à une façon de représentation unique de l'essence ou des causes des phénomènes; qu'ils ont pu avoir des idées diverses de la vie, de la mort et des puissances manifestées dans la nature; que leurs tendances ont été des fonctions variables de leur état physiologique et mental natif, de leurs conditions de milieu et de vie, du caractère de leurs passions, de la réaction des effets de leurs actes, en leurs relations mutuelles, sur leurs sentiments, sur leur moralité, et, par suite, sur leurs modes d'interprétation des phénomènes externes; que ce sont les documents relatifs aux hommes les plus anciens et, par conséquent, aux ancêtres des nations civilisées, les seuls sur lesquels nous puissions réunir de réelles informations, et non pas de pures hypothèses, qui doivent être nos bases d'induction touchant les idées et les mœurs des hommes à proprement parler primitifs, que nous n'avons aucun moyen de connaître; et qu'enfin nous devons employer ces documents, concurremment avec les observations encore possibles de l'état religieux des tribus et des peuples, pour définir et classer les religions, au lieu de chercher de tous côtés, comme le fait H. Spencer, des exemples pour confirmer une opinion de parti pris. La masse immense des faits offre des exemples à l'appui de tous les systèmes, et l'*exemple* est de tous les procédés logiques de la *preuve* le plus faible et le plus étranger à toute science.

CHAPITRE VIII

Origines chinoises.

Deux des races de l'Ancien Monde, dont l'établissement et les traditions authentiques remontent le plus haut dans la série des temps, sont aussi celles que leur isolement a rendues remarquables entre toutes et qui ont le moins coopéré par la communication de leur esprit à l'œuvre de civilisation des races dont nous procédons nous-mêmes. L'isolement des Chinois à l'égard de toutes les nations placées à l'occident de la Chine, depuis près de cinq mille ans, est un fait qu'on n'essayerait pas de contester ; et l'originalité de ce peuple, en religion comme en toutes choses, est aussi grande que le permet l'unité de la nature humaine; elle va même au delà de ce qu'on croirait possible (1). L'isolement des Égyptiens par rapport aux races indo-européennes, jusqu'au VII^e^ siècle avant notre ère, est également démontré, la critique ayant été amenée à ne plus voir que des légendes tardives, sans fondement historique, dans les traditions prétendues des colonies de Danaos et de Kécrops en Grèce. Si l'Égypte, dont les annales remontent à soixante siècles de nous environ, avait pu très anciennement communiquer avec les côtes méridionales de l'Asie, c'est à une époque où le territoire de l'Inde appartenait à des races que les Aryens devaient déposséder plus tard, et dont les faibles restes s'y retrouvent encore.

Les plus anciennes relations connues des Égyptiens avec l'étranger concernent les peuples sémitiques, leurs antagonistes constants. Les campagnes d'Asie de quelques Pharaons, quoique d'une haute antiquité (Tothmosis III, 1600 ans ; Séthos et Ramsès II, 1450 à 1350 avant notre ère), sont des faits historiques, mais n'autorisent aucun rapprochement d'ensemble entre le système des croyances religieuses et morales de l'Égypte et les idées mythologiques des peuples d'origine aryenne, idées déjà préparées en grande partie si ce n'est entrées dans les voies qui leur furent propres. Tout l'effort des histo-

(1) L'exception unique à citer est l'importation du bouddhisme de l'Inde en Chine, à une époque connue, *par des pèlerins chinois.*

riens syncrétistes doit donc se reporter au temps des premières origines, c'est-à-dire avant toute histoire connue, à six ou sept mille ans d'antiquité. Là seulement ils peuvent donner satisfaction à leur passion de tout unir, c'est-à-dire de tout confondre, s'ils ne se croient point arrêtés par les diversités radicales de l'ethnique ou des langues de nations, telles que les Égyptiens, les Chinois, les Aryens, les Sémites.

Il vint cependant (ce qui n'eut pas lieu pour la Chine) un temps où la *sagesse égyptienne* entra dans le courant général de l'élaboration religieuse de l'Occident. Ce fut quelques siècles avant et après notre ère. Mais alors cette sagesse fut singulièrement surfaite, interprétée, altérée. Parmi les idées véritablement antiques, nous verrons que celles de l'Égypte ne prirent part que bien transformées à la constitution des croyances qui triomphèrent à cette époque. Disons seulement, ce que nous développerons plus tard, qu'il ne tint pas aux efforts de tout genre, aux erreurs de critique, aux falsifications, à l'enthousiasme, aux rêveries d'une école, qui parut un moment envelopper toutes les sectes, que l'identification universelle des doctrines, faussement envisagée à leurs berceaux, ne devînt une réalité au moment de leur commune vieillesse. De nos jours, une érudition malsaine reprend de temps à autre ou continue, dans les sciences historiques, ce travail autrefois manqué dans les dogmes, et tend à remplacer l'histoire véritable des idées, avec leurs distinctions, leurs oppositions et leurs luttes, par un symbolisme universel, élucubré dans une tête moderne. Revenons aux Égyptiens et aux Chinois.

Ces deux peuples singuliers ont dans leur isolement quelque chose de commun. Leurs langues monosyllabiques, leurs écritures idéographiques établissent entre eux une remarquable analogie. Mais ces langues et ces écritures sont tout à fait diverses, tant en elles-mêmes que par la nature des pensées qu'elles expriment de préférence. On ne doit pas s'étonner que deux races différentes, sans communication, se soient rencontrées dans l'un de ces procédés, après tout peu nombreux; entre lesquels doit nécessairement se fixer le choix des hommes ou plutôt peuvent partager leurs instincts. Mais autant ces deux races se distinguent par le sang, de toute antiquité, autant leurs langages, malgré ce qu'ils ont de commun, tranchent l'un sur l'autre par la nature et l'accentuation des syllabes, autant leurs écritures s'éloignent dans la forme et l'adaptation symbolique des caractères, autant surtout l'intelligence et la foi portent manifestement chez elles des empreintes diverses ou opposées.

L'Égyptien a été l'homme le plus religieux de la terre, en ce sens que nul autre n'a plus développé le culte et fait d'actes de religion

pure, et plus donné de sa vie à sa croyance. On connaît son adoration caractéristique des animaux, ses apothéoses de rois, même vivants, et cette organisation sacerdotale, une des plus fortes qui aient existé. La société égyptienne fut toute fondée sur des privilèges de naissance. Le Chinois ancien, au contraire, se trouvait déjà l'homme le plus dégagé, non de toute croyance, mais de la multitude des pratiques religieuses, ainsi que des dogmes qui les engendrent ou qui en procèdent chez les autres peuples. Son culte public, borné à quelques sacrifices, demeurait invariable, et la fantaisie ne brodait pas la foi, toujours simple, qui les inspirait. La morale était le fond très apparent, reconnu, rappelé sans cesse, d'un ordre divin et humain dont l'existence était posée en principe. La superstition s'attachait principalement à la divination et à ses procédés, suivant une tendance universelle de l'homme. Les êtres divins, dont l'anthropomorphisme et l'imagination religieuse peuplaient la nature en Chine comme ailleurs, mais avec une sorte de retenue et de bon sens caractéristique, n'arrivaient pas à l'état de grands dogmes et de théologie spéculative. Avec cela ni prêtres ni castes ; le système patriarcal, tout puissant et respecté qu'il fût, s'alliait dès l'origine avec l'idée formelle de la science, de la capacité et de la responsabilité pour tous les ordres de fonctions.

Il est bien vrai que les inscriptions égyptiennes nous révèlent l'existence de cette même préoccupation qui nous frappe dans la Chine, et qui y demeurera constante, je veux dire des devoirs du peuple et des grands, et de la loi de justice et de travail. Les deux nations firent de l'organisation du bon ordre social et de la direction de l'établissement agricole un objet capital de leur volonté. Mais les Chinois bornèrent leur vue, autant que possible, aux choses de la terre ; ils visèrent toujours, par le travail, à l'utile ; dans les travaux et dans les fonctions, au règlement et à la légalité. L'instruction publique et le concours furent les fondements de leur doctrine et de leur pratique sociales. Les Égyptiens donnèrent une grande partie de leur vie, de leurs institutions et de leurs cités, au culte de la mort et à l'attente d'une autre vie ; leur effort le plus grand fut d'élever des temples, surtout des tombeaux ; leur loi fut la loi vivante, ou royale, ou sacerdotale, et leur activité fut comprimée par la distribution du peuple en ce qu'on peut appeler des *castes*, quoique en un sens bien moins propre et rigoureux que celui qui convient aux castes de l'Inde. Quand les castes durent se dissoudre, ce qu'elles avaient amassé d'art et de science périt avec elles, et le peuple lui-même fut en quelque sorte anéanti.

Les conclusions du parallèle que j'indique ici ressortiront pleinement de ce qu'il est possible de connaître des anciennes conceptions

religieuses des deux peuples. Je commence par eux ce tableau des religions, à cause de leur antiquité et de leur isolement, et parce qu'ils offrent une confirmation intéressante de la diversité profonde de ce que j'ai nommé les *races éthiques*. Les religions dont j'ai parlé jusqu'à ce moment étaient les produits d'un reste de sentiment moral et d'une faible spéculation, chez des familles profondément atteintes par les conséquences du mal initial. Maintenant nous abordons des nations demeurées très nobles relativement, chez lesquelles l'idée du devoir et l'amour du travail se témoignent avec force dès les temps les plus anciens où nous remontons; et nous allons les voir tirer d'un fonds commun de moralité des créations étonnamment différentes.

C'est vers l'an 3000 avant notre ère que commence l'occupation progressive du territoire de la Chine par les *cent familles*. Un peuple pasteur, le *peuple aux cheveux noirs*, comme il se nomme encore, descend des montagnes du nord-ouest, refoule ou assujettit des occupants faibles et peu nombreux, qui ne vivaient que de chasse, passe lui-même de la vie nomade à la vie agricole, et fonde dans le cours des siècles, à mesure que ses familles deviennent des tribus et ses tribus des États, une suite de royaumes unis par un lien d'abord naturel et patriarcal, ensuite féodal. Vers 2600 se place, sous le règne d'Hoañ-ti, l'origine d'une chronologie dont la base et les points principaux paraissent véritablement historiques, quoique la division régulière en cycles de 60 ans, et en ans de 365 jours 25, soit l'œuvre postérieure des chroniqueurs, non le produit d'une tenue exacte des anciennes annales depuis le commencement. Des historiens chinois ont fait souvent remonter plus haut leurs traditions, en admettant certains empereurs primitifs (toutefois d'une antiquité encore assez modérée) auxquels ils se plaisaient à rapporter les premières créations sociales, le mariage, l'agriculture, le calendrier, les éléments de l'idéographie. D'autres ont fait mieux; ils ont imaginé des règnes divins et des époques cosmogoniques. Mais ces dernières fictions sont étrangères aux idées religieuses authentiquement anciennes dans la Chine et peuvent avoir été suggérées par l'exemple de l'Inde. En général, on doit dire des empereurs antérieurs à Hoañ-ti que leurs vies fabuleusement longues et les inventions qu'on leur attribue les désignent à la critique comme des légendes de l'établissement civil du peuple chinois.

Les empereurs qui suivent ce même Hoañ-ti, jusqu'à la fin du XXIII[e] siècle, nous offrent aussi des durées de vie et de règne inadmissibles; les œuvres dont on a déjà fait honneur à leurs devanciers se répètent en leur faveur; mais les fables disparaissent en grande partie et sont remplacées par les détails caractéristiques de l'organisation

sociale, entendue avec cet esprit positif et réglementaire qui distingua toujours la nation chinoise. On cite avant tout les règlements civils et religieux, les travaux publics, la fondation des écoles et du fameux tribunal des annales, l'introduction des monnaies, signe et conséquence de l'extension du commerce. Un premier effort de concentration du pouvoir se fait sentir, en même temps qu'une disposition des princes à privilégier leurs personnes et à se mettre au-dessus de la loi naturelle. C'est ainsi que la polygamie commence à l'exemple de l'empereur Ti-ko, et les débauches de cour avec son successeur Ti-tchi qu'on nous donne comme ayant été déposé. Malgré les prétentions commençantes de cette autorité impériale que produit le besoin de centralisation, les empereurs sont électifs et restent tels jusque vers l'an 2200. Seulement nous devons comprendre que ni les candidats ni les vrais électeurs ne se trouvaient en dehors de certaines familles.

De pareils traits ont vraiment un caractère historique et doivent nous porter à placer l'enfantement de la civilisation chinoise dans la seconde moitié de ce millénaire dont les premiers siècles appartiennent à l'œuvre des pionniers et des planteurs. Au reste, les princes des trois premières dynasties régulières de la Chine, qui s'étendent jusqu'au IIIe siècle avant notre ère, étaient regardés comme issus d'Hoañ-ti, et les prétentions généalogiques ne sont pas sans valeur chez un peuple qui a toujours porté si loin le culte de la famille. Le fait d'une convergence traditionnelle de tous les souvenirs vers le nom de cet empereur semble bien autoriser pour lui une place authentique dans l'histoire. Des règnes une fois, deux fois plus longs que ne le permet la vraisemblance, peuvent s'expliquer et par l'omission de une ou de deux générations qui marquèrent moins dans la mémoire humaine, et par la tendance de la postérité à grandir l'âge et la vitalité des ancêtres, dans l'ordre des conceptions patriarcales. L'étude des traditions sémitiques nous ramènera plus loin sur ce sujet et sur un autre qui s'y trouve lié. Je veux parler du déluge.

La période que commence l'empereur Hoañ-ti se termine en effet sous trois autres empereurs centenaires, Yao et ses successeurs par adoption, Chun et Iu, le dernier desquels est le fondateur de l'hérédité du pouvoir et de la première dynastie. Or le règne d'Yao est signalé par un événement dont l'importance dut être générale en Asie, et dont la date approximative se rapporte trop bien à celles qu'indiquent les annales d'autres peuples pour que nous ne devions voir dans cet accord qu'une rencontre fortuite. Une inondation cruelle et prolongée affligea la Chine : les parties basses de la contrée demeurèrent longtemps sous l'eau, et ne furent rendues à la culture que grâce à une suite de travaux habiles et persévérants qui devinrent la

grande préoccupation des princes et des ministres pendant plusieurs générations. De cette époque date l'établissement de l'incomparable régime des eaux, aujourd'hui en décadence, mais dont aucun autre peuple n'a approché et n'approche encore. Un même désastre, quoique nous en ignorions la cause, dut affecter la plupart des populations riveraines des grands fleuves du continent asiatique, et c'étaient celles qui passaient alors de l'état de tribu à l'état de nation, et de la vie du clan à la vie de l'histoire. Mais tandis que l'imagination des familles sémitiques demeura mystiquement frappée et élabora sur ce sujet des légendes cosmogoniques ou morales, les *cent familles* de la Chine sentirent la nécessité du travail et le besoin d'une haute direction gouvernementale de leur pays. Ce fut pour eux une question de travaux publics. Leurs principaux chefs donnèrent aux entreprises de canalisation, de desséchement et de cadastre, à la statistique de la terre et de l'homme, à l'entente et à la distribution des approvisionnements et des cultures ce soin, cette attention religieuse qui devaient rester de tradition pendant quatre mille ans et conserver toujours quelque chose du sentiment d'une famille unique au sein d'une nation de trois cents millions d'hommes. (Voir le *Chou-kiñ*, p. I, ch. v, et p. II, ch. I.)

La première dynastie fut fondée par l'empereur Iu, c'est-à-dire par l'auteur ou directeur principal de cette ancienne organisation matérielle du territoire, et de la distribution amiable du sol entre les familles alors existantes. Elle régna quatre siècles environ. Les Hia furent remplacés par les Chañ, lorsque les abus ordinaires du pouvoir amenèrent une réaction morale des extrémités sur le centre. Les Chañ régnèrent jusque vers la fin du XIIe siècle avant notre ère. Ces deux dynasties présentent une succession normale de générations et de princes, entremêlée de révolutions. Ces princes ne sont guère cités que pour leurs vertus ou pour leurs vices (1), et cela doit être quand leur unique fonction est la suprême direction patriarcale du travail national. Le pays était partagé entre des chefs féodaux, si nous pouvons nommer ainsi, faute d'une désignation plus exacte, les descendants de ceux dont l'empereur Iu avait reconnu l'établissement territorial. On comprend que la corruption s'introduisit de préférence

(1) Il est aussi question de quelques grands phénomènes naturels. Une éclipse de soleil, rapportée à certaine année, vers le milieu du XXIIe siècle, permettrait une vérification mathématique de cette partie des annales chinoises, si nos tables calculées avaient atteint le degré de perfection désirable. Mais le fait le plus curieux est peut-être la mention d'une sécheresse et famine de *sept ans*, vers 1760 ; car la date du ministère de Joseph, en Égypte, est fixée par les égyptologues à peu près à la même époque (vers 1750, selon le Dr Brugsch).

au siège de l'autorité souveraine. Mais cette autorité devait être en grande partie nominale à l'égard des intérêts les plus prochains des colons. La masse du peuple continuait et continua encore sous la troisième dynastie l'œuvre des défrichements et des conquêtes pacifiques. C'est dire qu'elle demeurait morale, et que le gouvernement *paternel* des chefs des grandes familles se conformait dans une certaine mesure à ces principes d'équité et d'ordre général dont le souvenir, devenu plus tard un idéal et rappelé sans cesse aux empereurs, fit de Kouñ-fou-tseu et des *Lettrés*, ses disciples, les adversaires déclarés de la grande centralisation politique.

La troisième dynastie, celle des Tcheou, arriva à l'empire par l'effet d'une réaction semblable à celle qui avait amené la deuxième, et au profit d'une famille que la fondation d'un nouveau royaume dans la vallée de la Weï avait rendue prépondérante. Ce fut la guerre qui décida de la souveraineté. Il est remarquable que les reproches les plus graves adressés aux princes déchus dénotent chez eux une politique ou, pour mieux dire, des passions qui auraient tendu à constituer la Chine comme l'avait été l'Égypte à une époque plus reculée. En effet, les moralistes annalistes qui composèrent les plus anciens livres de la Chine signalent à l'indignation publique l'arbitraire impérial, le mépris des cérémonies ou *rites*, cette garantie essentielle des peuples, la transmission héréditaire des fonctions, la construction des monuments fastueux, les débauches de cour et les cruautés, enfin même, chez l'un des derniers Chañs, des pratiques fétichistes et idolâtriques, ridicules et basses, qui contrastaient avec la sage tenue du culte national. Le parti de la moralité triompha avec les Tcheou, et, plus tard, malgré les entreprises des empereurs à différentes époques, le respect traditionnel du bon sens, le sentiment profond de l'*ordre du ciel et de la terre* ne cessèrent de former une opinion publique invincible. Les devoirs universellement attribués aux gouvernants ne purent jamais devenir tout à fait une lettre morte, parce que des *rites* invariables en consacraient la mémoire, et souvent l'observation. Seulement il arriva que la conception patriarcale de l'État, et une théorie morale où le droit ne paraissait point comme la contre-partie du devoir, conduisirent le peuple chinois à une décadence d'un genre particulier et très triste, à l'époque où d'autres notions lui eussent été nécessaires. C'est ce que nous aurons occasion d'expliquer ailleurs.

Les Tcheou, maîtres du pouvoir central (1), travaillèrent à cette organisation savante et minutieuse de l'administration et de la vie

(1) Voir, sur cette révolution, la fin de la 3e partie du *Chou-kiñ* et le commencement de la 4e. Voir aussi le chapitre XVIII de cette dernière partie.

officielle des Chinois dont le tableau si curieux nous est parvenu dans le *Tcheou-li* (Rites des Tcheou). Cet ouvrage nous transporte authentiquement aux premières années du XIe siècle avant notre ère, comme le prouve, outre la tradition positive, une observation gnomonique qui y est rapportée et que Laplace a contrôlée. Nous le prendrons pour base de ce qu'il est possible de savoir de la plus ancienne religion de la Chine. Non que les livres canoniques, les Kiñ, ne remontent quelquefois, et surtout pour le fond, à une antiquité beaucoup plus reculée; mais leur rédaction relativement récente et les remaniements qu'ils ont dû subir de la part des Lettrés, ou du moins de Kouñ-fou-tseu qui les édita, les rendent d'un emploi moins sûr (1). Le seul de ces livres dont certaines *figures* aient été supposées recéler des dogmes métaphysiques, le *Y-kiñ*, les présente, si véritablement ils y sont, enveloppés dans des énigmes depuis longtemps impénétrables, et dont les interprètes ou commentateurs, énigmatiques eux-mêmes quand ils sont anciens, ne remontent pas plus haut que la dynastie des Tcheou. Je reviendrai sur l'*Y-kiñ* à propos de la divination et des sorts.

Au reste, les notions générales de religion et de culte qui se tirent du *Tcheou-li* ne diffèrent point de celles que donne le *Chou-kiñ*, recueil vénéré des traditions les plus antiques, et ne s'éloignent pas davantage de ce qui est toujours demeuré la foi officielle et dominante de la nation, et qu'on trouve enregistré dans le *Li-ki*, par exemple. On peut y voir avec pleine assurance la pensée première et constante d'un peuple chez qui, plus que chez tout autre, l'habitude fut tellement puissante, que les sentiments acquis de quelques familles descendues des montagnes se perpétuèrent à travers cent cinquante générations jusqu'à notre siècle. Sans doute des superstitions, d'origine étrangère en grande partie, s'implantèrent chez les classes inférieures ; d'un autre côté, des vues tout opposées à l'esprit chinois séduisirent des philosophes et des religieux solitaires, mais on vit toujours le vieil esprit chinois conserver son empire dans les régions

(1) Ces livres, au nombre de cinq, universellement révérés comme antiques et *sages*, non comme sacrés ou révélés, sont pour nous d'une importance très inégale. Le plus ancien de tous, le *Y-kiñ*, serait d'un haut intérêt si l'on pouvait espérer le comprendre jamais. Le *Chou-kiñ*, livre des anciennes annales, est un des plus vénérables monuments des anciens âges. Le *Chi-kiñ*, livre des vers, est un recueil de chants religieux et nationaux encore trop peu étudié. Le *Li-ki*, livre des rites, appartient en grande partie aux premiers siècles avant l'ère vulgaire (le *Tcheou-li*, quoique plus ancien, ayant perdu sa valeur canonique par l'effet de la désuétude où beaucoup de ses prescriptions et ordonnances étaient tombées). Enfin, le *Chouen-tsieou* n'est qu'une collection des annales locales de Lou, rédigée par Kouñ-fou-tseu, qui était originaire de ce petit royaume.

dirigeantes de la société, ou le reconquérir quand il paraissait compromis.

Ces notions religieuses peuvent se réduire à six chefs : 1° reconnaissance d'un *Seigneur suprême, le Ciel*, et d'une certaine correspondance entre l'ordre des phénomènes célestes et atmosphériques et la conduite des hommes; 2° reconnaissance des *Esprits* attachés aux corps célestes et aux grands météores; 3° des *Esprits* terrestres qui président aux monts, aux lacs, etc., et aux différentes localités; 4° de ceux du genre de l'homme, c'est-à-dire des vivants ancêtres, protecteurs de la Chine; 5° sacrifices, libations, invocations à ces différents ordres d'esprits; 6° procédés d'auguration pour dévoiler l'avenir et régler les décisions humaines.

CHAPITRE IX

Religion patriarcale des Chinois et des Japonais. — Morale des Chinois.

Le même sentiment, qui, chez les peuples à vues grossières et basses, engendre le fétichisme, persuada aux Chinois que tous les phénomènes sont liés, et que rien ne peut arriver dans le ciel, ou dans l'atmosphère, ou ne fût-ce que sur le dos d'une écaille de tortue exposée au feu, qui ne soit signe, cause ou effet à l'égard des intérêts humains : de là naquirent les superstitions et les pratiques de la divination; de là la terreur causée par les éclipses de lune et de soleil; mais de là aussi l'idée que l'ordre des saisons et la distribution de la chaleur, de la pluie et des vents, dépendent de l'exactitude des hommes, et principalement des puissants, à se soumettre à la loi du devoir. C'est ainsi que la notion de la moralité transforma des croyances qui ailleurs n'obéissent qu'au caprice des passions les plus désordonnées, et que l'idée générale de l'ordre du monde, comprenant avec les phénomènes physiques ceux d'une volonté réglée par la justice, devint le mobile essentiel de la religion. Il est dit formellement dans un des chapitres du *Chou-kiñ*, dont le caractère antique est parfois très frappant, que le *Seigneur-Ciel* irrité contre Kouen, qui n'avait su que troubler les *cinq éléments* en opposant des digues aux eaux de l'inondation diluvienne qu'il était chargé de faire écouler, lui refusa la connaissance des *neuf grandes lois*; mais qu'il la révéla à son fils Yu, en sorte que l'ordre universel des conditions humaines put refleurir. Or ces lois sont liées entre elles, et l'exacte observance de celles qui dépendent directement de l'homme assure le fonctionnement régulier des autres. Ce sont : 1° cinq qualités propres des cinq éléments, comme pour l'eau de descendre, pour le feu de monter, pour le bois d'être élastique, etc.; 2° cinq qualités de perfection humaine, dans la tenue du corps, dans la parole, dans les sens, dans la pensée; 3° huit principes de vie et de gouvernement : denrées, commerce, culte des *Esprits* et de la parenté, travaux publics, magistrature des mœurs et de la justice, hospitalité, milice; 4° cinq choses concernant le temps et ses divisions, l'an, le

mois, le jour, les étoiles et planètes, les périodes astronomiques; 5° le pivot du souverain, c'est-à-dire la conduite morale exemplaire du prince; 6° les trois vertus, Droiture, Force et Douceur; 7° les sept pronostics obtenus dans les cas douteux par l'examen de divers phénomènes; 8° les cinq météores, pluie, beau temps, chaleur, froid et vent; 9° enfin les cinq félicités et les six infortunes : longue vie, biens, santé, sagesse, euthanasie; vie courte, pauvreté, maladie, afflictions, méchanceté, faiblesse.

L'exposition de ces sortes de catégories est entremêlée de préceptes pour recommander au prince d'imiter le Ciel, au sujet d'imiter le prince, et persuader à tous que l'harmonie de la nature ou le désordre des éléments sont des conséquences de l'harmonie morale de la vie ou du désordre de la conduite (1). Cette croyance dont la famille chinoise fut si profondément pénétrée motiva les *pénitences* fameuses de ses rois aux époques de disette. Elle nous rappelle les habitudes d'esprit toutes semblables de la famille israélite. Mais ce dernier peuple attribuait fermement aux modifications de volonté d'une personne suprême les phénomènes naturels, ce qui ne fut jamais explicitement admis dans la Chine. Il est vrai que de nombreux passages du *Chou-kiñ* nous montrent le *Mandat du Ciel* donné ou retiré aux rois. On voit même quelque part le Ciel user de longanimité vis-à-vis d'un prince, en considération du mérite de ses ancêtres (IV, 18). Mais ni le sentiment ni les expressions anthropomorphiques ne prouvent clairement, ce me semble, que l'anthropomorphisme monothéiste fût passé à l'état de dogme formel.

C'est un défaut commun des mythologues et des exégètes d'exiger des idées religieuses de la haute antiquité (et toute époque primitive d'une religion est antique en ce sens, fût-elle relativement récente) cette précision, cette détermination exacte dont l'habitude de l'analyse fait contracter le besoin. Lorsque les Chinois commencèrent à s'interpréter eux-mêmes et à philosopher, ils se demandèrent si leur *Thien-ti*, le *Seigneur-Ciel*, était un Esprit directeur universel ou un principe premier nécessaire, non déterminé comme personne. Les missionnaires chrétiens en Chine se posèrent à leur tour la question, qui était pour eux d'un grand intérêt, et se partagèrent entre les deux opinions, comme les commentateurs du pays s'étaient partagés plus de vingt siècles auparavant. La même difficulté avait lieu pour l'explication du terme *Taï-ki*, *Grand-Faîte*, *Grand-Comble*, employé très anciennement pour désigner ce qui domine tous les phénomènes. Selon qu'on en voulait décider, les Chinois devenaient des *athées* ou des *théistes*. La vérité est que le sentiment religieux

(1) *Chou-kin*, p. IV, c. IV; c est le chapitre dit de la *Grande Doctrine*.

primitif n'impliquait pas une vue nette de cette alternative. L'idée de la substance absolue qui n'est rien de déterminé et qui produit toutes choses, quoique fort ancienne, est à la fois trop spéculative, trop chimérique, trop peu religieuse, pour avoir saisi les âmes la première, devant le spectacle du ciel. D'un autre côté, tous les documents prouvent que la croyance aux personnes et aux volontés, aux *esprits* placés derrière les phénomènes de la nature, établissait des divisions peu compatibles avec l'unité personnelle du cosmos; et, si cette dernière eût été admise, la religion des Chinois se serait développée comme une espèce de jéhovisme, ce qui n'arriva point.

Il n'est pas moins vrai que la notion de l'unité, dont la puissance est si grande (et devient si souvent abusive), dut obliger l'esprit à centraliser l'ordre de l'univers en une conception unique. Cette unité, le langage lui-même, la généralisation inévitable de la pensée qui ne s'arrête qu'au genre le plus général, en faisaient une nécessité. Nul peuple d'une intelligence développée ne s'y est soustrait. L'idée du Ciel répondit à cet acte intellectuel et embrassa d'ailleurs, avec celle de Nature, celle d'Ordre, et puis, par voie d'analogie, celle de Doctrine et même de Livre. L'idée de domination ou de seigneurie s'y joignit, par cela seul que le ciel enveloppe et gouverne en un sens toutes choses, et sans qu'il fût nécessaire de pousser l'anthropomorphisme à sa dernière expression. Enfin les métaphores indispensables de l'esprit et de la langue, même chez les Chinois, qui en usent si peu, conduisirent naturellement à parler des mandats et de la volonté du Ciel, de la colère du Ciel. Mais il est clair que la tendance à personnaliser la loi suprême n'aboutit point à un résultat net et déclaré, et dut se borner à ce que réclamait strictement la satisfaction du sentiment religieux de l'unité, puisque le polythéisme des *Esprits* fut et demeura la foi fondamentale de la nation; que le Souverain Seigneur n'eut point de théophanies et ne fut jamais représenté par une idole (non plus d'ailleurs que les autres Seigneurs célestes); que l'idée de l'ordre en général ou de l'harmonie des phénomènes célestes, terrestres et humains, s'approcha fréquemment de la forme philosophique abstraite, et qu'on la vit enfin se développer en une sorte de providentialisme historique analogue à celui de l'école stoïcienne.

Cette harmonie des trois ordres de phénomènes était souvent conçue comme une entente des Esprits, qui pouvaient en être les principes ou les essences, en un sens naturellement vague. L'exégète est encore tenté ici d'exiger une distinction dont il est bien probable que le besoin, né de nos procédés d'analyse, ne se faisait pas sentir à l'inspiration religieuse de l'antiquité. Nous voudrions savoir si les Chin et les Khi, ces Esprits du ciel et de la terre, étaient des personnifi-

cations de ce que nous appelons froidement des choses, astres ou fleuves par exemple, ou des personnes ayant charge d'animer, de manœuvrer des masses de matière, et d'ordonner des phénomènes qui leur sont extérieurs. Nous ne remarquons pas que notre propre imagination ne se prête plus guère à nous représenter ni l'une ni l'autre des deux suppositions entre lesquelles nous voulons bien laisser le choix aux anciens. Pour eux ils les auraient à peine comprises sous la forme où nous les exprimons. Ils n'analysaient pas leurs croyances, ils ne se divisaient pas en sectes, ils ne s'assemblaient pas pour formuler des articles de dogme. Leur mobile unique de foi était l'analogie naïvement supposée entre l'homme et l'univers, entre les phénomènes du corps humain et les phénomènes du monde : une induction tirée de la dépendance des mouvements de ce corps par rapport à la pensée et à la volonté, et concluant à une subordination semblable des faits célestes ou terrestres par rapport à d'autres pensées et à d'autres volontés. Le corps de l'homme se voit, et sa pensée a conscience d'elle-même; mais ces corps autres se voient moins, étant plus confusément assemblés, dépourvus d'organisation; et ces pensées autres échappent entièrement; dès lors pourquoi voudrions-nous que la croyance naturelle qui les pose les amenât du même coup au dernier degré d'une détermination qui fuit?

On verra d'autres peuples, mieux doués que les Chinois du côté de l'imagination, commencer par une confusion bien autrement complète et bizarre de la personnalité et du phénomène quelconque qui les frappe et qu'ils divinisent, puis passer de l'anthropomorphisme formel au pneumatisme et expliquer le monde entier par des suites de métempsychoses. Quant à eux, ils se défendent du dogme par le bon sens et restent confinés dans la sphère de l'instinct religieux primitif. Leurs Esprits célestes ou atmosphériques ne se précisent point assez pour devenir matière de mythes, avoir une histoire et des aventures romanesques. Leurs génies locaux, ceux qui président aux lacs, aux montagnes, peuvent revêtir une forme humaine plus positive, soit que des visions les révèlent ainsi, soit parce que, la notion des éléments matériels étant reçue, on se rapproche à quelques égards de l'idée moderne de la matière, qui interdit de prendre une montagne ou un lac pour un corps animé. Alors ces génies sont regardés comme des surveillants et des protecteurs qu'on n'identifie pas avec les lieux qu'ils habitent; mais nulle théologie arrêtée ne sort de cette distinction, et on n'éprouve pas le besoin de savoir comment s'exerce l'influence de ces Dieux de la Terre ou de l'Eau sur la fécondité du sol ou sur le régime des eaux.

Les Chinois admettent encore un troisième ordre d'Esprits, les *Kouei*, qui sont les mânes des grands hommes, des rois ou ministres sages,

des auteurs de certaines découvertes, telles que le feu ou la préparation savante des aliments (cette dernière invention est attribuée à une femme); mais nous ne trouvons nulle part de dogme arrêté sur le mode d'existence accordé aux mânes protecteurs de l'empire, non plus qu'à ceux des ancêtres honorés dans chaque famille. La religion offre des sacrifices, sans que la pensée spécule sur la condition de ces êtres vénérés.

Les *Chin* ou Esprits célestes sont le Soleil, la Lune, les cinq planètes anciennement connues, que désignent des noms particuliers à la Chine, puis des groupes d'étoiles qui président au vent, à la pluie et à des notions morales, telles que le Milieu et les Décrets supérieurs. Ces divinités sont centralisées en quelque manière dans le Grand-Ciel, Seigneur suprême. De même aussi les génies terrestres et locaux des Monts, des Rivières, des Lacs, des Régions, des Céréales, semblent se réunir sous la notion générale d'un Esprit de la Terre, comme si le sentiment du divin devait accompagner, en s'élevant, les espèces et les genres obtenus dans les degrés successifs de la pensée qui généralise les phénomènes. Le Ciel, la Terre et l'Homme sont les trois genres divins (l'homme, en tant que défunt ici-bas, élevé au rang de génie protecteur). Les espèces et les individualités entrent en partage de la divinité générale et de son culte.

Au reste, le rapport naturel de la Terre et du Ciel, l'un fécondant, l'autre fécondée, l'un mâle et l'autre femelle, n'a pas plus échappé aux Chinois qu'à tant d'autres peuples. C'est peut-être la seule concession qu'ait faite anciennement à l'esprit mythologique cette nation d'un si curieux bon sens, dont la langue ignore le masculin et le féminin, dont les mots sont privés de sexe. Sur ce point unique elle a pu paraître un moment entrer dans la voie du mythe et des cosmogonies, en rapportant au principe mâle la cause du mouvement et la production des animaux, êtres qui se meuvent; au principe femelle l'origine des végétaux, êtres immobiles. Encore la coopération de ces sexes cosmiques n'est-elle pas clairement indiquée. Il n'est point question d'un mariage, mais d'une harmonie entre les vertus céleste et terrestre, harmonie que représentent les rites de la musique et de la danse. Ailleurs, nous tiendrions là le début d'une histoire galante des dieux, avec des mythes barbares, réputés bien profonds, sur la génération des forces de la nature : ici tout s'arrête aux premiers mots et se résume dans une notion d'ordre de l'univers.

L'emploi de l'anthropomorphisme est aussi d'une étonnante réserve. La personnalité divine laissée dans le ciel à l'état indéterminé ne devint pleinement humaine que sur la terre, et cela sous une forme où transparaît la fiction, où le sentiment religieux ne devient pas

dupe de lui-même. Par exemple, on assimile tel Esprit terrestre à un antique personnage qui prend le nom de Prince de la Terre, de Prince du Millet, etc., parce qu'il s'est signalé jadis dans la direction agricole générale ou dans une espèce particulière de culture. Autre usage qui fait singulièrement ressortir le caractère de la Chine : on voue à la représentation des Esprits locaux, ou *Seigneurs des champs*, des arbres choisis, dont les essences sont soigneusement appropriées à la nature de chaque terrain. Le végétal ainsi consacré donne son nom à l'Esprit et à la contrée (voy. le *Tcheou-li*, liv. IX).

Cette même sobriété d'imagination ou, si l'on veut, cette incapacité pour le roman théologique, l'allégorie et le mythe, qui distingue le peuple des cent familles, il l'apporta dans son concept de la conservation du principe pensant de l'homme après la mort. Comment douter qu'il ait eu cette croyance, quand on le voit prendre des morts pour Esprits protecteurs de l'Empire, leur offrir des sacrifices, leur adresser des invocations? Nous avons dans le *Chou-kiñ* (liv. IV, ch. VI) un document bien significatif et d'un caractère d'antiquité très marqué. On y rapporte que Tcheou-koñ, celui-là même qui fut regardé comme le rédacteur du *Tcheou-li*, consulta les sorts en faveur du roi Ou-ouañ, son frère, dangereusement malade ; qu'il *fit la cérémonie* aux trois ancêtres immédiats de sa famille, se proposa volontairement à eux pour mourir à la place du monarque (offre de dévouement écrite et déposée par lui dans une sorte d'arche sacrée) et se fit valoir aux Esprits, dans sa prière, comme plus propre à les servir, à cause de son âge et de ses connaissances, que n'était le jeune roi, fils du Ciel, dont le Ciel leur avait, disait-il, confié la garde.

Un autre passage du même livre (IV, XII) place *dans le Ciel* les rois anciens et vertueux. Il est donc certain que ces princes défunts étaient regardés comme vivants et bienheureux, quoique dans une condition d'existence analogue à la condition présente. Si nous remarquons maintenant que les empereurs de la Chine étaient mis en relation particulière avec le Ciel, plutôt par choix, et grâce à la vertu exigée d'eux, que par le mérite du sang et le droit de la naissance, et qu'on n'admettait pour eux ni apothéoses ni caractère plus qu'humain ; si nous nous rappelons que chaque famille rendait un culte à ses propres ancêtres, comme la famille impériale aux siens (proportion gardée entre le pouvoir attribué à des mânes nécessairement inégaux), la croyance des Chinois à la vie future ne saurait nous paraître douteuse, au moins sous la dynastie des Tchéou et sous la législation de Tcheou-koñ.

Cette foi, dont l'énergie morale ressort du beau récit du dévoue-

ment de ce dernier, n'est accompagnée ni d'une doctrine générale touchant la destinée des mânes, ni de mythes poétiques sur les séjours des bons et des méchants, encore bien moins d'utopies eschatologiques, car la pensée des cent familles, comme celle d'Israël avant les prophètes, se borne aux préoccupations temporelles dont le but est prochain. Que les âmes des morts conservent des corps dans la vie ultérieure, c'est ce qui semble résulter des sacrifices offerts aux *Cinq intelligences* protectrices de l'empire, puisque ces anciens ministres sont *nourris* en cette occasion par des offrandes empruntées aux *Cinq éléments* (*Tcheou-li*, liv. XVIII). Quand le *Chou-kiñ* exprime la mort d'un prince par ces termes : *Il monta et descendit*, les commentateurs nous apprennent qu'il s'agit là de la séparation de l'être humain en deux parties, l'une subtile qui s'élève vers les Esprits de l'ordre des *Chin*, l'autre plus grossière qui reste ici-bas; d'un autre côté, il ressort de certains passages que chaque élément était regardé comme pouvant constituer un corps particulier. Mais si l'on cherche à définir les idées populaires qui avaient anciennement cours sur la nature ou les fonctions des âmes, on risque d'y substituer celles qui se répandirent plus tard et qu'exploitèrent les adeptes du Tao et les bonzes. Et à l'égard des rapports supposés entre les Esprits et les Éléments, la manière dont ils sont expliqués indique l'usage des expressions symboliques, plutôt que la recherche d'une action spéciale pour chaque état de la matière. On se croit d'abord sur la trace d'une théorie naturaliste, et, au fond, c'est un système de symboles qu'on découvre. Les Seigneurs du Bois, du Feu, de la Terre, du Métal et de l'Eau, sont mis en correspondance avec cinq couleurs, avec cinq côtés de l'horizon, avec cinq vertus, et chacun d'eux vient à son tour fonder et inspirer l'une des dynasties successives amenées par les révolutions du Ciel.

Le culte patriarcal des cent familles consiste essentiellement en offrandes aux êtres supérieurs, en invocations et en actions de grâces. La notion de l'expiation n'y paraît point, non plus que les sentiments de vengeance et de terreur qui en sont les mobiles. Le sacrifice est toujours offert à l'être lui-même, que ne représente aucune idole, et dont la nature n'est spécifiée que par le choix des lieux ou des symboles dans les cérémonies. Le seul usage barbare qu'on puisse y relever est l'emploi du sang des animaux sacrifiés, pour frotter et barbouiller divers objets, pour sanctionner le serment sur les lèvres de celui qui le prête. La chair des victimes se distribue aux parents, amis, feudataires, pour établir entre eux une communion, et la boisson fermentée est bue en commun à la fin de la cérémonie, afin de produire l'amour mutuel et la communauté des sentiments, par un

symbole d'égalité entre les personnes de tout rang (1). La victime la plus élevée est le cheval, sacrifié aux funérailles des empereurs et enterré dans leurs tombes; encore est-ce moins un sacrifice peut-être qu'une superstition, ordinaire aux religions primitives.

L'offrande du sang est destinée aux génies de la Terre et des productions de la Terre, au principe femelle. Les victimes sont alors de la *petite espèce*, et les dons sacrés sont déposés dans la terre, dans l'eau, sur des tertres, au bord des puits, selon qu'ils s'adressent à des génies de telle ou telle résidence. Le principe mâle ou du mouvement n'est pas remercié par l'offrande du sang, mais les victimes, par exemple le bœuf sacrifié aux corps célestes, sont consumées sur le bûcher et mêlent leur fumée à celle des étoffes et de quelques autres objets.

Enfin on doit mentionner, suivant les cas, les libations de liqueurs fermentées, les exhibitions de pierres précieuses dont les formes et les couleurs représentent symboliquement le Ciel, la Terre, les Esprits, le Printemps et sa force productive, etc.; les cérémonies et invocations musicales propres aux différents genres d'esprits et d'offrandes, les règlements concernant le Feu et ses usages religieux et hygiéniques, les jeûnes qui précèdent les sacrifices, les prescriptions de pureté et de propreté pour les vases et autres instruments de culte, et le cérémonial minutieux qui détermine l'ordre des personnes et des choses.

Plusieurs de ces traits du culte chinois sont communs à bien d'autres religions et me semblent naturels chez toutes plutôt qu'empruntés chez aucune. Quelques-uns sont caractéristiques: ainsi l'emploi exclusif des couleurs et des figures, sphères, cubes, octaèdres, *fers de lance*, etc., pour symboliser les essences et vertus divines. Un trait qui n'est pas moins remarquable chez la nation chinoise et qui est des plus nobles, c'est l'étroit lien établi entre l'état de mariage et le sacrifice de famille. L'épouse et l'époux sont également indispensables à l'accomplissement de ce rite religieux. L'homme n'entre en rapport sacré avec ses ancêtres que par le mariage, et par un acte commun avec la femme qu'il a reçue d'une famille étrangère.

Le sacrifice avait primitivement pour objet de *nourrir* les Esprits de la partie la plus subtile des offrandes; les hommes *mangeaient*, disait-on, *les restes des Esprits*. Ensuite il exprima plus symboliquement la reconnaissance, la joie, la soumission à la loi du devoir (v. *Li-ki*, ch. xx). Il y avait aussi des rites de déploration pour compatir aux maux des personnes et des royaumes, des rites de consolation dans

(1) Le *Li-ki* est formel à ce sujet. Voir le chap. xix de la traduction de M. Callery.

les calamités publiques ; et n'oublions pas le rite de la *grande égalisation*, dans lequel les citoyens s'imposaient certaines taxes ou corvées afin de prouver leur *bienveillance envers les masses*. Mais on ne voit point le peuple chinois saisi du besoin passionné de verser son sang ou de s'infliger des tortures pour satisfaire à la colère céleste. Les pénitences de princes, mentionnées à quelques époques, ont en effet un autre caractère, celui de la punition à laquelle se soumet volontairement un homme qui reconnaît sa responsabilité personnelle et sa culpabilité.

La notion de l'ordre dans le ciel et sur la terre est toujours la grande génératrice des rites de la Chine. Cette notion, comme chez les anciens Grecs, trouve dans la musique à la fois un symbole et un moyen d'action sur la sensibilité humaine. La musique est affaire de religion et affaire d'État. Ses modes sont en rapport avec l'expression de chaque acte religieux ou moral.

Au reste, la forme anthropomorphique donnée au culte de l'ordre et à la réprobation du désordre dans le monde engendre une foule de pratiques superstitieuses sans une barbarie. Il y a des *évocations* et des *conjurations d'Esprits*. On *éloigne* des eaux, des terres, des maisons, à l'aide de certaines cérémonies, les Esprits qui ne méritent point d'égards. On adresse des prières d'*invocation*, de *blâme*, d'*attaque* à d'autres plus puissants qui troublent l'ordre par des inondations ou des épidémies ; on les somme de rentrer dans le devoir. On *conjure* les intelligences supérieures des trois genres, afin de provoquer leur union, source de tous les biens. On offre pour le même objet des sacrifices solennels aux ancêtres et au Seigneur suprême. On se livre enfin à l'observation attentive et suivie des *apparences lumineuses*, pour que les populations, averties des présages de troubles terrestres et humains qui se tirent de l'existence d'un désordre du ciel et de ses météores, puissent en conjurer la venue par le travail et la stricte observation de tous les rites.

Parmi ces phénomènes réputés heureux ou menaçants, iris, parhélies, vapeurs, etc., les éclipses tinrent toujours le premier rang. Personne n'ignore l'usage des *secours* donnés aux astres éclipsés, si répandu encore ailleurs qu'en Chine, et lié aux idées les plus naïves du genre humain en fait d'ordre céleste. Les Chinois généralisèrent au moins ces idées et, par là, les élevèrent un peu. L'astronomie y trouva sa première base. La superstition, le culte de la science et l'esprit du gouvernement de la Chine apparaissent à la fois, et réunis d'une manière bien curieuse, dans un très ancien document, où nous voyons la guerre civile soutenue contre un prince ami des règlements, par des magistrats puissants qui s'étaient mis en faute. La rumeur populaire les avait devancés dans la cons-

tatation d'une éclipse qu'il était de leurs fonctions d'observer les premiers et de combattre (*Chou-kiñ*, p. II, ch. IV) (1).

C'est dans les pratiques divinatoires que se montrent le mieux le caractère primitif de la religion chinoise et sa parenté avec les superstitions des tribus les moins développées. Seulement la culture intellectuelle systématisa et soumit à des règles fixes les procédés arbitraires que varie l'imagination livrée à elle-même. Il sortit de là toute une littérature et une science consacrée. On sait qu'une formation analogue, en principe seulement, et d'ailleurs fort différente, eut lieu chez d'autres peuples de l'antiquité et notamment chez les Étrusques, qui la transmirent aux Romains. Le plus ancien des Kiñ était une méthode d'auguration, comme si le premier et le plus grand effort d'esprit des Chinois avait dû se porter en même temps sur l'expression de la pensée par des lignes et sur l'emploi de ces mêmes lignes combinées et permutées pour signifier les sorts des événements futurs. Peut-être même, et c'est la tradition, les figures servirent-elles à la divination dès la plus haute antiquité, avant l'écriture. Quoi qu'il en soit, le *Y-kiñ* et ses caractères mystérieux eurent un double sens aux yeux de la postérité. Plusieurs empereurs s'occupèrent successivement de l'interprétation des lignes sacrées. Ils introduisirent différents systèmes d'auguration, tous également fondés sur les soixante-quatre permutations de deux lignes symboliques prises six à six (2). Ensuite, et surtout depuis les premiers Tcheou jusqu'à Kouñ-fou-tseu, on prétendit tirer de la composition énigmatique et primitivement très bornée de l'*Y-kiñ* une doctrine métaphysique et morale.

On avait sous les Tcheou trois livres dits des *Changements*, c'est-à-dire des permutations, dans lesquels était expliqué l'art d'attacher une signification aux divers arrangements des lignes, par exemple en les rapportant aux cinq formes supposées des Cinq éléments (voir le *Tcheou-li*, liv. XXIV). Ces lignes s'obtenaient par un jeu de hasard, de plusieurs manières : avec des baguettes projetées et combinées, ou dans les fissures d'une écaille de tortue exposée au feu,

(1) Il s'agit de l'éclipse tant discutée de l'an [2159?]. Le texte ne suppose nullement l'existence, d'ailleurs si peu probable, d'une méthode pour calculer et prédire les éclipses à une époque si reculée.

(2) Ce sont de simples lignes droites, l'une entière, l'autre interrompue. Groupées six à six de toutes les manières possibles (mais seulement par juxtaposition parallèle), elles fournissent 64 *hexagrammes* dont chacune se divise en deux *trigrammes*. Les lignes primitives dites de Fo-hi ne comprenaient que huit trigrammes, répondant aux permutations *aaa*, *baa*, *bba*, *aab*, *bab*, *abb*, *bbb*. De là on s'éleva progressivement aux 64 groupes de six lignes (voy. la traduction latine de l'*Y-kiñ*, par P. Régis, éditée par J. Mohl, en 1834).

ou au moyen d'une plante particulière à l'usage des devins. Les caractères de l'*Y-kiñ*, avec leurs différentes dispositions préalablement interprétées, paraissent avoir été les patrons auxquels se comparaient le plus souvent les figures obtenues par la pratique augurale. D'ailleurs on contrôlait volontiers les procédés les uns par les autres, la plante *chi* par la tortue, ou réciproquement; car les hommes s'arrangent volontiers dans leurs superstitions de telle sorte que le hasard ne contrarie pas trop le verdict de la réflexion. Enfin les songes distribués en catégories, mis en rapport avec les avertissements des Esprits supérieurs et avec les positions des astres, interprétés par des livres spéciaux, donnaient un nouveau moyen et des plus importants de décider les cas douteux ou de vérifier les indications des augures. On ne prenait point de résolution grave sans avoir consulté et au besoin contrôlé le sort conformément aux rites. Nous voyons dans le *Chou-kiñ* que l'ensemble des procédés divinatoires avait reçu cette même sanction sociale et ce caractère de raison d'État que nous lui connaissons chez les Grecs et les Romains, dont le système augural était pourtant si différent. Les empereurs pieux, les princes réformateurs qui invoquaient l'esprit de la sainte antiquité regardaient l'auguration comme une des colonnes de la tradition et du bon ordre des gouvernements et des peuples (liv. IV, ch. VII).

L'ancienne religion de la Chine était si peu dogmatique et théologique que la morale n'y prit point, comme chez d'autres peuples, une situation dépendante, c'est-à-dire subordonnée à la mythologie. Des croyances, des pratiques systématisées simplement et sans presque spéculer, telles que nous venons de les exposer, ne se prêtaient pas à la conception d'une révélation impérieuse faite par un Dieu et ratifiée par des prêtres. Et ces prêtres d'ailleurs n'existaient point. Les sacrifices n'ayant pas non plus pour objet l'expiation, pour origine la volonté déclarée d'une divinité qui ordonne qu'on l'apaise, il était naturel que la bonne conduite de la vie ne fût pas davantage regardée comme une pure obéissance aux commandements de cette divinité. Sans doute, on parlait des décrets et de l'ordre du Ciel; mais l'ordre s'entendait dans le sens d'harmonie encore plus que dans celui de volonté impérative, en sorte que l'éthique était moins une loi légiférée qu'une conformation rationnelle de la vie aux lois intimes et pourtant manifestes de l'univers et de la société.

On trouve dans le *Tcheou-li*, bien avant Kouñ-fou-tseu par conséquent, cette morale philosophique dont la Chine instruite s'est toujours si peu écartée. Elle y est avec ses mérites frappants, et aussi

avec son vice radical, l'absence de la notion du droit. Ce livre nous offre, en effet, les catégories de la vertu et de la bonne pratique, à propos de l'éducation des princes et de l'instruction même de l'empereur, confiées à un magistrat spécial (liv. XIII, XVI sqq.). Il énumère trois vertus : la *Droiture, base de la bonne voie*, on entend l'intention droite par laquelle s'établit l'accord du Ciel avec les sentiments de l'homme capable de régler son cœur, sa famille ou l'empire; la *Vigilance, base de la pratique*, c'est-à-dire le caractère et la fermeté; la *Piété filiale, par laquelle on aime son père et sa mère*; et trois pratiques : d'abord la *Piété filiale*, qui se répète en ce lieu; puis l'*Amitié*, vouée aux hommes sages et distingués; puis l'*Obéissance*, vis-à-vis des maîtres et des personnes qui l'emportent par l'âge. Une distribution analogue des vertus se rencontre dans un des chapitres les plus anciens et les plus vénérés du *Chou-kiñ* (IV, IV), avec une variante qui semble préférable, en ce que la piété filiale, au troisième rang, est remplacée par la *Douceur* mise en contraste et en complément de la *Force* qui est la seconde vertu. Enfin le *Li-ki* nous offre (ch. VIII) une distribution de la justice en dix parties. Le traducteur dit *Justice*, et se croit apparemment le droit de rendre ainsi le caractère idéographique du texte, mais les dix vertus ou devoirs classés sous ce titre se rapportent tous aux bons sentiments réciproques de celui qui commande et de celui qui obéit. Le *Juste*, en tant qu'obligatoire et revendicable, est une notion absente.

Le caractère patriarcal de cette morale qui subordonne la conscience au respect de la paternité, de l'âge et des magistratures, était inévitable chez une nation dont toutes les institutions tendirent à modeler l'État sur la famille. La plus juste idée qu'on puisse en effet se former de la société chinoise est celle d'une famille devenue assez vaste pour que l'autorité du père se délègue à de nombreuses séries d'instituteurs, de surveillants et de correcteurs. L'État est un domaine privé démesurément agrandi, avec une vaste police et une administration étendue à tous les besoins qu'il est possible de prévoir. Le peuple est conseillé, dirigé en toutes choses, d'aussi près qu'il se peut sans anéantir la propriété individuelle et réduire à rien l'initiative des chefs de famille secondaires. L'agriculture surtout est un objet de soins et de calcul à un degré qu'on n'a point vu ailleurs : on détermine les genres et les procédés de culture selon les climats, les contrées et les ans; on transporte au besoin les populations et les villes. Les mariages sont sévèrement réglés. Tout repose, comme de raison, sur un état civil tenu avec rigueur, sur des dénombrements répétés, sur une enquête continuelle de tout ce qui est et de tout ce qui se fait. Cette patriarchie, concentrée de proche en proche dans les mains d'un prince, aurait engendré le despotisme le plus absolu;

mais l'idéal planait au-dessus de l'empereur, considéré comme un fonctionnaire aux ordres du Ciel. Le devoir et le règlement le dominaient si bien, qu'il avait, comme ses sujets, des pédagogues attachés à sa personne. Les lois, les peines (les peines relativement douces et modérées dans les temps anciens, quoique corporelles) étaient accompagnées de maximes et de considérations morales. Naturellement, il fallait à l'Idée morale et aux règlements qui en découlaient des représentants autorisés par la science et la tradition. C'étaient les *Lettrés*. On comprend qu'entre l'autorité du fait et du sabre et celle du devoir et de la parole un jour la lutte se soit établie. Nous verrons quelles en furent l'occasion et l'issue. D'ailleurs on devine aisément que cette merveilleuse économie de l'État, décrite dans les livres, dût être plus ordinairement l'idéal que la réalité des choses. L'anarchie désola souvent les cent familles et dépeupla leurs royaumes, comme elle les dépeuple aujourd'hui.

Mais, en dépit de tentatives de plusieurs sortes, jamais le principe théocratique ne triompha dans la Chine, et jamais les religions dogmatiques qui parvinrent à y faire des établissements n'eurent la puissance d'effacer des traditions plus anciennes, ni de supprimer ce culte de l'État qui rappelait et rappelle encore les croyances et les rites de l'époque patriarcale. Il n'en fut pas précisément de même au Japon. Le dogme théocratique s'y implanta, vers le temps où se fit contre l'esprit chinois un effort tout semblable, et sous l'influence des mêmes causes. Il résulte de là que l'ancienne religion japonaise ne nous est pas connue aussi particulièrement, ni par des documents authentiques, mais il reste assez de signes certains des traits qui la caractérisèrent.

Quoiqu'il soit peu probable que les races japonaise et chinoise eussent une origine commune, l'état social et religieux primitif ne fut pas moins, des deux parts, l'état patriarcal, avec la croyance aux *Esprits célestes*, *terrestres* et *humains*, le culte des mânes, les offrandes pieuses et l'imploration des puissances cosmiques. La religion actuelle du *Sinto,* au Japon, est une dégénération seulement partielle de cette religion antique; il n'est pas possible d'en douter quand on tient compte de ce que le Sinto est encore aujourd'hui et de ceux de ses changements dont la mémoire n'est pas perdue. En effet, les représentations idolâtriques n'y appartiennent pas aux temps anciens. Le culte y est resté singulièrement simple, sauf les modifications apportées par le bouddhisme et qui se distinguent sans peine. Enfin les Esprits et les mânes en forment l'objet essentiel, car les divinités sintoïstes tiennent visiblement de cette nature, et leur introduction, qui ne doit pas remonter beaucoup plus haut

que le culte de leurs images, en tout cas ne dépasse point l'époque où la société japonaise, se constituant dans l'unité théocratique, céda au désir de se donner une cosmogonie et des origines plongées dans le divin.

S'il existe une différence tant soit peu importante entre les commencements religieux de la Chine et du Japon, il faudrait la marquer en ce sens que les rites japonais auraient été plus simples et plus purs, inspirés par une moralité supérieure et un esprit plus exempt de superstitions. Mais il faudrait prouver que les sacrifices d'animaux, inusités maintenant, l'ont toujours été, et qu'on n'a pas eu à en rapporter l'abolition aux missionnaires bouddhistes. Il faudrait savoir encore si les pratiques augurales, d'importance majeure dans la Chine, n'ont jamais eu au Japon cette valeur religieuse et sociale que nous ne leur voyons pas aujourd'hui. Dans le cas où notre hypothèse serait fondée, la simplicité relative du culte patriarcal des Japonais nous expliquerait comment ce culte fut dépourvu des éléments de durée et de résistance que la religion analogue des Chinois trouva en elle-même contre des croyances nouvelles, auxquelles l'appui de la superstition était assuré. Malheureusement nous manquons de données pour résoudre cet intéressant problème, car tous nos documents sur le Sinto appartiennent à l'époque où sa transformation était accomplie.

CHAPITRE X

Origines égyptiennes. — La théocratie. — La morale des Égyptiens.

Le contraste des civilisations morales de la Chine et de l'Égypte, précédemment indiqué, va ressortir maintenant d'une exposition rapide de cette dernière, telle qu'il est devenu possible de la présenter. Bien plus, il suffira de mettre en avant ce qui est égyptien de toute certitude et de haute antiquité en Égypte, pour que l'originalité du peuple du Nil se trouve établie et, par contre, celle des nations aryennes qu'on a prétendu si souvent avoir reçu de lui l'initiation religieuse ou la lui avoir donnée. Ce n'est pas qu'il n'y ait eu des rencontres dans les dogmes et dans les cultes; il serait bien étonnant qu'il n'y en eût pas ; mais alors les mêmes idées n'ont pas été vues de même et n'ont ni pris des formes pareilles ni produit de semblables conséquences.

Les Égyptiens se croyaient autochtones de la vallée du Nil. Nous ne saurions remonter, pour eux, à une origine qu'ils ne se connaissaient pas eux-mêmes au XL^e siècle avant l'ère vulgaire. On les fit longtemps descendre de l'Éthiopie, non sans apparence de raison. Cependant, quand on se borne à considérer les temps historiques, l'étude des monuments dont l'Égypte est couverte met un fait hors de doute, c'est que la civilisation a remonté le cours du Nil et ne l'a point descendu. Si l'on consulte les caractères ethnologiques, l'Égyptien et l'Éthiopien appartiennent tous deux à cette famille élevée de races noires qui se rapproche des formes des races blanches et arrive à la beauté. Nous n'en savons pas davantage. Certes, la différence est grande entre l'Égyptien et le nègre du Soudan, représentés l'un et l'autre sur de très anciens monuments. Mais on ne voit pas pourquoi des races africaines plus nobles que celles qui occupent la plus grande partie de l'Afrique seraient originaires de l'Asie. Et si elles le sont, ou totalement ou partiellement, par des croisements, il faudrait chercher la place de leurs ancêtres sur le continent asiatique, à une époque reculée de bien des siècles au delà

du temps où nous commençons à savoir quelque chose des races blanches et même des races jaunes.

Les recherches linguistiques ne donnent pas un résultat plus décisif. La langue égyptienne, qui est le copte ancien, se rattache, il est vrai, par sa grammaire aux langues sémitiques. Mais le vocabulaire en est tout autre, tandis qu'une origine commune voudrait la communauté des radicaux. Il est dès lors probable que les formes grammaticales ont été empruntées par les Égyptiens à ceux des Sémites avec lesquels ils ont eu de nombreuses et antiques relations (voir Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 446). Non que l'on puisse aisément concevoir la substitution d'une grammaire à une autre grammaire, œuvre originale d'un peuple indépendant, lequel conserverait, tout en la perdant, ses vocables accoutumés; mais on comprend sans peine la communication des formes grammaticales, de la part d'une nation qui les possède, à une autre qui n'en possède à peu près d'aucune espèce Les Égyptiens étaient dans ce dernier cas. Leurs monosyllabes affectés à la signification des choses, c'est-à-dire des personnes et des attributs, états ou actions, se juxtaposaient simplement dans le discours, de même que leurs caractères idéographiques se juxtaposaient par écrit. C'était ensuite à l'intelligence et à l'usage de déterminer le sens de ces associations de mots qui tenaient un peu de l'énigme. Peut-être sans l'intervention de la culture sémitique, l'Égypte aurait suivi jusqu'au bout une voie analogue à celle de la Chine et sacrifié, pour ainsi dire, sa langue parlée à sa langue écrite. Mais la première de ces langues, s'étant développée, arriva à la prééminence sur l'autre, et il advint de là que les hiéroglyphes eux-mêmes, malgré la consécration que leur donnait l'usage religieux, tendirent souvent, et de plus en plus, à prendre une valeur phonétique, ou, en d'autres termes, à tirer leur signification de la parole et non des objets qu'ils avaient représentés primitivement. On est à peu près certain qu'ainsi se forma l'écriture vulgaire dite *démotique*, qui est presque tout alphabétique.

Les premiers faits historiques de l'histoire d'Égypte sont la fondation de Memphis, le redressement du cours du Nil et les luttes soutenues contre des tribus libyennes par le premier roi des annales humaines, Ména, originaire de Téni (Thynis), ville de la Haute-Égypte, vers l'an 4450 avant l'ère vulgaire (*Canon chronologique* du docteur Brugsch). Cinq dynasties se succédèrent, à partir de Ména, dans le cours de douze cents ans environ, et comptèrent quarante-cinq rois, dont les noms ont été conservés par les abréviateurs de Manéthon et se déchiffrent peu à peu sur les inscriptions de leurs monuments funéraires. Les grandes pyramides de Gizéh appar-

tiennent à des rois de la IVᵉ dynastie (vers 3600), qui les firent élever à l'aide de grandes corvées imposées au peuple et les destinèrent à leur servir de tombeaux, c'est-à-dire à donner une durée éternelle à leurs corps embaumés. Les rois Choufou et Safra, auteurs des deux plus gigantesques de ces constructions, interdirent toute espèce de culte divin et fermèrent les temples (voir Hérodote, liv. II, 124 et suiv.), ce que je ne saurais interpréter autrement qu'en ce sens : ils ordonnèrent que le culte de leurs personnes fût le culte unique de l'Égypte. Qu'est-ce en effet que cela, si ce n'est se diviniser, diriger sur soi tout le travail et toute la pensée des vivants, pour arriver à laisser sa propre relique en possession du temps indéfini ? Nous voyons encore de nos jours de petits rois africains éprouver des accès d'orgueil qui ont à peu près le même caractère, avec de moindres proportions, faute d'organisation et de puissance. Des rois asiatiques et même des césars romains ont montré de semblables tendances.

Manéthon nous apprend que le roi Choufou revint ensuite à des sentiments religieux et composa une *théologie*, c'est-à-dire, apparemment, qu'il rattacha son existence mortelle à quelque grande existence cosmique dont il prétendit être la représentation terrestre. Mais il laissa une mémoire détestée, accompagnée de légendes barbares (si toutefois ce ne sont que des légendes) sur l'origine d'une petite pyramide dont la prostitution publique de sa fille aurait fait les frais. Les deux règnes réunis avaient occupé un siècle environ lorsque le roi Menkaoura, de la même dynastie, rouvrit les temples et rétablit les sacrifices. Aussi obtint-il de la piété des Égyptiens une adoration plus volontaire; son nom divinisé entra dans le rituel sacerdotal. Ce roi ne construisit pas moins une pyramide, encore immense, quoique moins grande, où son corps fut déposé, et qui ne fut pas la dernière élevée par les « Pharaons » avec la tolérance du peuple et du sacerdoce. Toutefois, on voit clairement par les récits des anciens, que les prêtres d'Égypte réprouvaient ces sortes de monuments, alors même qu'ils en tiraient vanité pour la grandeur nationale. C'est qu'ils devaient tenir à ce que les rois ne se fissent pas une part exagérée dans le partage admis de la nature divine entre leurs personnes et celles des dieux principaux de la croyance publique.

On dit communément que l'ère de la théocratie égyptienne s'étendit, antérieurement au roi Ména, dans des temps que représenterait le dogme légendaire du règne antique des dieux, dans la vallée du Nil, et prit fin par l'intronisation d'une puissance civile et militaire au-dessus de la puissance sacerdotale. A ce moment commencerait l'histoire. Mais ce système a quelque chose de simple et d'abstrait qui rend mal compte de la réalité probable. Disons d'abord que

la théocratie, quelle qu'elle fût, ne cessa point de régner de cela seul qu'il y eut des rois, puisque ceux-ci gouvernèrent avec un titre divin, reconnu des prêtres et du peuple dans toute la suite de l'histoire; que l'autorité put sans doute se partager, mais conserva des deux côtés son caractère religieux; que le sacerdoce parvint à arrêter les princes sur ce penchant de l'absolutisme maniaque et de l'usurpation divine, dont nous venons de voir des exemples; qu'il les soumit à des lois religieuses et morales; que sa puissance, fondée sur la propriété, l'éducation et les fêtes, demeura inébranlable et lui permit même de s'emparer du gouvernement direct à une certaine époque (à Thèbes pendant le XI[e] siècle); enfin, que le peuple égyptien ne parait jamais avoir distingué deux pouvoirs, l'un divin et l'autre non. Il faut bien appeler cet état de choses une théocratie, surtout chez une nation éminemment hiérarchisée, enchaînée par des usages qui tenaient toujours au culte de quelque côté, et dont la pensée de la mort occupait presque toute la vie.

Mais qu'est-ce alors que cette autre théocratie qui aurait précédé les dynasties pharaoniques? Y verrions-nous un âge d'or sous le gouvernement des prêtres? Ce serait trop prendre au sérieux la légende des règnes divins, composée sans aucun doute au moment où l'Égypte, à l'apogée de ses institutions et voulant se rendre compte d'elle-même, entreprit de combler, avec les générations de ses dieux, l'abîme de ses premières traditions perdues. Tout nous prouve aujourd'hui que l'ancienne religion égyptienne a connu autant de dieux et de cultes que la terre de *Chémi* comptait de tribus et de nomes. Or la variété n'a pu naître de l'unité chez ce peuple, tel que nous le connaissons; c'est plutôt l'unité qui a fait effort pour se constituer, sans arriver jamais à couvrir la diversité originaire. Ainsi nous ne croirons pas que l'Égypte, avant son premier roi, ait réuni ses habitants sous un seul dogme, une seule loi, un seul prêtre ou un seul collège de prêtres. Nous n'admettrons pas même qu'elle ait eu alors une organisation politique : ce serait méconnaître le sens de cet établissement de Ména, par où commencent la grande société, ses monuments et ses annales.

Il nous reste donc à penser que les Égyptiens menaient la vie de tribu, comme la mènent encore tant de peuplades africaines, plus ou moins semblables de sang, de culte et de mœurs aux peuplades leurs voisines, agglomérées ou divisées au hasard des conquêtes et des révoltes, et à qui ne manquent, pour devenir de puissants empires, qu'un peu de moralité, le génie de quelques hommes, des circonstances favorables. Dès lors, nous comprenons sans peine ce que pouvait être la théocratie égyptienne antérieurement à la première dynastie, vers le cinquième millénaire avant notre ère : c'était d'abord

le crédit sans bornes du prêtre, c'est-à-dire du devin, du fnaatique, du capable ou de l'inspiré sur des hommes animés de la passion du merveilleux, portés à l'adoration, ne demandant qu'à se prosterner devant des dieux vivants. C'était ensuite l'esprit corporatif de ces prêtres, qui se communiquaient leurs inspirations et leurs connaissances et préparaient la civilisation en jetant les deux fondements de la vie régulière et de la tradition sociale : la règle du temps par l'observation des astres, l'écriture par la recherche des symboles.

L'existence d'une théocratie de ce genre n'empêche point un prêtre de se faire roi, un roi d'opprimer des prêtres ; car il y a deux fonctions également prestigieuses chez les hommes irrationnels, et propres à sacrer à leurs yeux leurs chefs : la fonction sacerdotale et la fonction militaire. L'importance de celle-ci doit nécessairement s'accroître quand le développement dn travail agricole et l'extension des limites de la nation ont à la fois créé de grands intérêts, des besoins administratifs, et donné à la guerre un caractère nouveau. Les deux fonctions, dans un état de société développée, peuvent devenir et demeurer rivales ou ennemies, ou s'associer après une lutte. Ce dernier phénomène se produisit pour l'Égypte, et c'est au gouvernement régulier qui en sortit que l'on devrait, je crois, réserver ce nom de théocratie, dont l'application, aux temps antéhistoriques, est loin d'avoir la clarté désirable.

Je sais que l'éclat formidable avec lequel les premières dynasties ont jeté leurs monuments sur la terre, l'antiquité de l'écriture, celle des observations astronomiques, en Égypte, ont fait croire à plusieurs la civilisation plus ancienne que Ména lui-même. Une critique éclairée et sagace a réduit à leur juste valeur les connaissances mathématiques exigées pour l'érection des pyramides. Il est certain que les machines simples, le levier, le plan incliné, le rouleau suffirent à ces grands ouvrages, et que l'accumulation des masses de pierre fut avant tout due à l'emploi démesuré du travail des masses humaines. Les notions d'astronomie ne dépassaient pas non plus ce qu'on peut attendre de l'observation directe dans le cours de peu de siècles : en se précisant par la longue suite des temps, cette étude ne s'éleva même jamais au-dessus de l'empirisme, et l'astrologie seule se fit un jour des théories. L'écriture enfin, dont il serait permis de faire remonter les rudiments à l'époque où les tribus s'essayaient à la vie nationale, semble, d'après certains textes historiques, n'avoir reçu de perfectionnements décisifs que sous les premiers rois (voir *Manéthon* dans la *Chronique* d'Eusèbe). On s'inquiète beaucoup du temps nécessaire à un peuple pour se rendre capable de mesurer, de bâtir, de sculpter et de peindre. Ce temps est peut-être moindre qu'on ne pense pour des hommes qui, doués

de facultés artistiques et de quelque puissance de réflexion, reçoivent l'inspiration de leurs sentiments religieux communs, et l'impulsion d'un pouvoir entouré de prestiges. Il est des conditions plus essentielles de la constitution d'une nation que toutes ces conquêtes industrielles ou scientifiques, conséquences et non causes de l'établissement national : ce sont les vertus morales, que précisément on a coutume d'oublier.

Les inscriptions et les peintures les plus anciennes nous montrent les Égyptiens encore très rapprochés des mœurs patriarcales, et dominés par les affections de famille; et les premiers textes connus où il soit fait mention de fonctions publiques témoignent d'un sentiment du devoir énergique et élevé. Aussitôt que la religion du peuple eut mis les rois à leur place, en les subordonnant à des dieux plus grands, l'obligation de l'équité et de la bienfaisance leur fut imposée, et cela peut-être sous la sanction du jugement après la mort. On sait que ce jugement, d'abord spontané sans doute, devint une institution véritable. Or, l'accomplissement du devoir, attendu des rois, le fut à plus forte raison des sujets, selon leurs rangs et leurs attributions. L'établissement des castes, qui, en d'autres contrées, se trouva la suite fatale de la guerre entre des races et de la conquête, en Égypte, au contraire, paraît avoir procédé d'une pensée d'ordre et d'organisation sociale. Aussi ne fut-il ni accompagné de la croyance à une origine différente, ni suivi de ce mépris indicible d'une caste pour l'autre, dont l'Inde a donné et donne encore le désolant spectacle.

La caste égyptienne avait pour principe l'appel du fils à la fonction du père : cela probablement dans l'intérêt de l'enseignement et de la profession, dans celui de la stabilité des fonctions et de l'État. Mais cette hérédité n'était point une règle absolue, surtout dans les classes supérieures, car il est prouvé par les monuments que les fonctions sacerdotales, militaires et civiles, pouvaient se cumuler, qu'il y avait des alliances entre les deux premières castes, et qu'enfin une même famille fournissait des fonctionnaires de différents ordres. Il y a donc très loin de la caste égyptienne à la *varna* de l'Inde. La *varna* ne pouvait admettre d'exceptions, parce qu'elle était proprement la *couleur*; mais les classes sociales de l'Égypte n'étant pas séparées par le violent préjugé de la peau, leurs barrières s'abaissaient naturellement devant les relations des familles de la haute société; et l'intérêt des prêtres et des gouvernants les portait en outre à s'immiscer réciproquement dans leurs fonctions. Toutefois il ne faudrait pas conclure de là, comme on l'a presque fait, que la basse société n'était pas tenue dans un éloignement plus radical et plus systématique de l'autre qu'elle ne l'a été et ne l'est encore par le fait des mœurs chez

la plupart des nations; ni que beaucoup de fonctions de l'ordre réputé inférieur ne formaient point le lot exclusif de certaines familles. Ce serait s'inscrire en faux contre le témoignage unanime des anciens.

L'antiquité tout entière et de nombreux historiens modernes n'ont su trop admirer la force organisatrice d'une nation qui arriva par ce système, et grâce à une passion religieuse ardente que réglait un sacerdoce puissant, à se donner des institutions qui eurent cinq mille ans de durée en traversant quatre fois la domination étrangère. Le devoir peut seul expliquer ce grand phénomène, comme aussi l'absence du droit rend compte de ce que la même civilisation renfermait de moralement inférieur. Ni la crainte ni le fanatisme ne seraient des causes suffisantes d'une ténacité pareille, accompagnée d'ailleurs du courage militaire et de l'énergie productive dans l'agriculture, l'industrie et l'art. Il y faut de plus l'attachement réfléchi du peuple à ce qu'il estime bon, et la volonté d'y conformer sa vie, une haute idée de la piété, une disposition du cœur à reconnaître, à adorer dans la divinité la bienfaisance, et à placer les œuvres agréables aux dieux, non seulement dans l'exactitude des pratiques rituelles, mais encore dans l'obéissance aux lois de la famille et de l'État.

Ces qualités, auxquelles tous les monuments rendent témoignage, étaient compatibles avec la bassesse et avec l'atrocité de mœurs à certains égards, et devaient se corrompre dans les rangs élevés où la passion de tout dominer pervertit presque toujours la conscience. L'histoire a sur les Égyptiens des renseignements et des anecdotes bien étranges. Mais on peut affirmer que leur esprit a été solide, laborieux et réglé dès l'origine, à l'extrême opposé de ces peuplades sauvages, inconsistantes, mobiles, devenues presque irresponsables et, par suite, hors d'état de s'élever à la civilisation. Enfin, si nous recourons à un critère cité souvent et avec raison comme propre à faire juger de la moralité d'un peuple, nous recueillerons une indication toute à l'avantage de l'ancienne Égypte. Je veux parler de la condition des femmes. Dès la IIe dynastie, et plus de quatre mille ans avant l'ère vulgaire, la femme était déclarée capable de régner. Elle avait sa place dans le sacerdoce et les fonctions des temples. La maternité fut de tout temps l'objet d'un respect religieux et social. A une certaine époque les relations civiles et domestiques des sexes étaient devenues assez différentes de ce qu'on les voyait être dans le monde ancien, et je ne dis pas dans l'Asie, mais en Grèce même, pour qu'Hérodote, voyageur consciencieux et témoin oculaire, au ve siècle, ait pu écrire sérieusement qu'en Égypte les hommes étaient les esclaves des femmes. A la vérité, l'esclavage domestique était très doux chez les Grecs.

Il est temps de nous demander quels éléments constituaient en propre la religion de ce peuple extraordinaire. Nous ne saurions remonter à l'époque inconnue et si reculée où ses croyances étaient à l'état primitif, exemptes de système. Mais celles-ci se trouveront dégagées dans la mesure du possible, quand nous distinguerons les développements spéculatifs d'avec les idées génératrices. Certaines de ces idées sont presque particulières au peuple égyptien. A d'autres plus communes il imprime un cachet qui n'est qu'à lui. Ainsi, il partage avec les Sémites la tendance à exalter la divinité au plus haut degré possible, si bien que ses dieux locaux empiètent sur les attributs les uns des autres et reçoivent dans les inscriptions des qualifications et des louanges telles qu'il ne semble pas que d'autres dieux puissent être leurs supérieurs ou leurs égaux; mais en même temps qu'il leur prête l'existence éternelle et universelle et des rôles démiurgiques, il les multiplie (ou plutôt les accepte multiples, comme ses diverses tribus les lui apportent), il leur prête des œuvres terrestres, des incarnations humaines, animales, et les adore présents dans un bélier, dans un taureau. Il adore aussi la puissance et l'intelligence divinisées dans les personnes de ses rois, ce que bien d'autres peuples ont fait comme lui; mais répudiant l'arbitraire, au moins en théorie, il les soumet à la loi morale et au jugement. Il est pénétré de la croyance aux âmes et à leur survivance, autant que les plus religieux des peuples aryens; mais il détermine ses régions élyséennes ou infernales avec un absolu et une valeur dogmatique sérieuse qui ont manqué aux autres nations. Il se peint les destinées des âmes sous forme de métensomatoses; mais loin de verser dans les égarements de cette doctrine, c'est-à-dire de prendre la vie pour un jeu d'illusions, dont l'espoir de l'anéantissement devient la consolation fatale, ce qui est le point de vue indien sur le même sujet, il donne à l'histoire des transformations de l'existence animée des lois fixes et une fin dernière, qui n'est pas l'évanouissement de l'individualité. Enfin il ajoute à sa foi en l'immortalité, par un lien resté longtemps mystérieux, une sorte de religion de la mort et de ses reliques, partout ailleurs inconnue. Cette religion est poussée à ce point de devenir la plus grande et la plus coûteuse affaire du public et des familles, de couvrir des monuments des morts la terre des vivants, d'absorber une partie considérable du travail de la nation, et de placer à côté de chaque ville une nécropole immense où les restes entiers et reconnaissables des défunts s'imposent au temps et pèsent sur la postérité. Le culte des momies et le culte des animaux sont les traits les plus caractéristiques de la religion égyptienne.

CHAPITRE XI

Religions locales de l'Égypte.

Il n'est pas douteux que les plus anciens cultes de l'Égypte n'aient été des religions locales. Chaque nome conserva longtemps ou, pour mieux dire, toujours sa divinité patronale et sa préférence fanatique pour tels animaux divinisés à l'exclusion des autres. Seulement, les cultes des villes les plus considérables, comme Thèbes, Memphis, Saïs, arrivèrent à s'attirer la dévotion du peuple entier. D'autre part, le sacerdoce dut travailler de bonne heure à réduire en un système unique la matière rebelle d'une mythologie très variée, abondante en contradictions et en doubles emplois. Les prêtres parvinrent au moins, par des concessions mutuelles, à établir dans l'opinion le caractère universel des dieux topiques de la région du Nil; la superstition les y aida; et les plus instruits, les plus puissants d'entre eux, ceux qui dirigeaient les sanctuaires des capitales, donnèrent nécessairement aux divinités de leurs propres temples les rôles les plus importants dans la théologie spéculative, sitôt qu'elle se développa. A cet effet, ils durent spiritualiser les notions qu'on en avait eues d'abord et les rendre presque toutes symboliques.

L'Égypte avait conduit sa religion à ce point, et depuis longtemps, quand les premiers voyageurs grecs la visitèrent et entreprirent de lui demander l'origine et la clef de leurs propres traditions religieuses, qu'ils savaient être moins anciennes, et dont ils ne pouvaient pas se rendre compte. Combien la Grèce se trompa, nous le savons aujourd'hui. Mais les prêtres égyptiens, en contribuant à induire le monde grec en erreur par les identifications trop accommodantes, qui marquèrent les premiers pas du syncrétisme universel du monde antique, ne firent que tenter, soit calcul de leur part, soit illusion et orgueil, la continuation à l'extérieur du système de rapprochements qui leur avait réussi sur le fond intérieur des croyances de leur pays. Analogie de noms, analogie de symboles, tout servit de moyens pour conclure à une identité qui devait paraître *a priori* vraisemblable. Les dieux avaient-ils existé individuellement et charnellement? il était facile d'arranger leurs parentés et leurs voyages à la satisfaction

de ceux qui penchaient vers cette manière de voir. Les dieux, leurs noms, leur histoire, exprimaient-ils des vérités symboliques? on trouvait, pour en identifier tels ou tels, des ressources toutes prêtes dans le vague de la pensée et la flexibilité des mots, non moins que dans les rencontres naturelles des procédés de l'allégorie et de la fable chez les différentes nations. Or le sacerdoce égyptien avait fini par symboliser sa théologie, le plus qu'il avait pu, pendant que le peuple était laissé, comme toujours, se plaire aux manifestations les plus matérielles.

Ce n'est pas qu'il ne pût entrer du symbole aussi dans les conceptions primitives, mais plus naïf alors et plus franchement mêlé de réalisme grossier. La preuve en est l'adoration des animaux, étroitement liée à celle des dieux, et qui resta jusqu'à la fin une forme essentielle de la religion populaire. Quand on voit les divinités les plus élevées, d'un côté, sans doute, mises en rapport avec les grands objets de la nature et avec l'inévitable idée de l'origine des choses, mais, de l'autre, personnifiées dans un *animal reproducteur*, il devient sensible que les Égyptiens étaient avant tout frappés du phénomène de la fécondation, et que, levant les yeux au ciel pour y chercher ce qu'ils devaient bénir et adorer, ils les ramenaient aussitôt vers la terre où s'offraient à eux des sujets plus immédiats d'étonnement, de reconnaissance et de latrie : les moyens sacrés de la perpétuation de la vie. Une fois l'esprit maîtrisé, exalté, par la contemplation de ce grand phénomène, l'histoire même du ciel se modèle sur les faits générateurs de l'existence terrestre. Les dieux apparaissent comme des puissances fécondantes. Produisant d'autres dieux avant de donner naissance à la vie commune par la coordination des éléments, ils ont leurs familles, leurs dynasties. Et lorsque se pose le problème du premier commencement, on peut le résoudre par un symbole violent (qui n'est pourtant qu'une forme concrète de nos dogmes abstraits si vantés et si triturés de la *Cause nécessaire* et de la *Cause de soi-même*) ; on peut dire que *le plus ancien des dieux est*, de sa nature, *double, à la fois Père et Fils* ; ou encore qu'il est *le mari de sa mère*. Ici nous tenons à la fois une idée simple et populaire, intelligible autant que peut affecter de l'être ce qui échappe à l'intelligence, et le symbole fondamental de la spéculation théologique dans les sanctuaires de l'Égypte.

Il n'est guère possible de remonter aux formes originaires du grand nombre des dieux égyptiens. Liés les uns aux autres par des mythes moins anciens qu'eux, on n'est même pas encore arrivé à se reconnaître au milieu de leurs rapports multiples, de leurs attributs croisés, de leurs synonymies, réelles ou apparentes, et des prétentions rivales que les plus importants eurent de bonne heure à la primauté

absolue. On voit clairement, toutefois, que le soleil, le ciel, la puissance constructive, la force génératrice, le génie inventeur des arts, le pouvoir de commander et celui de faire le bien s'offrirent tout d'abord à l'adoration, et que ce dernier sentiment fut le mobile de l'esprit religieux chez les Égyptiens; on voit qu'ils personnifièrent la notion divine sous des formes grossières, formes anthropomorphiques, formes animales, et il est permis de présumer pourtant qu'ils ne descendirent jamais jusqu'au fétichisme en attribuant l'influence et la puissance aux vertus internes des objets les plus prochains et les plus sensibles. L'idée de l'incarnation, idée fort naturelle quand la croyance aux âmes et à leurs pérégrinations existe déjà, leur servit à combiner l'existence de dieux cosmiques avec la divinité des êtres plus palpables qu'ils adoraient. Tout indique, en effet, que les voyages des âmes, les métempsychoses et les incarnations, toutes imaginations qui s'enchaînent aisément, appartinrent à la plus ancienne foi. Chercher dans le fétichisme pur le commencement de la religion égyptienne, c'est donc moins suivre une indication de l'histoire ou des monuments que substituer à l'histoire une hypothèse et un système, celui de la bassesse primitive de l'homme. Les critiques qui prennent ce parti ne songent pas qu'il est plus difficile de tirer cette source, à la longue, une croyance de quelque élévation que de comprendre que des hommes, organisés moralement comme nous, aient débuté par des idées autres que les plus basses.

Les monuments des dynasties memphites, les plus anciennes jusqu'ici de l'Égypte monumentale, nous font connaître ses dieux les plus authentiquement primitifs. Mais même avant ceux dont les noms sont gravés sur les premiers monuments connus, il faut nommer le dieu auquel Hérodote nous dit qu'un temple fut dédié par Ména, le premier roi, et dont l'antiquité souveraine semble bien confirmée par ce fait que les prêtres de Memphis lui gardèrent toujours la première place dans leur théogonie. C'est le dieu Ptah, dieu Feu, et dieu Épervier, travailleur, constructeur, mesureur, plus propre que tout autre, en effet, à patronner la dynastie qui inaugura la puissance organisatrice sur le sol égyptien. Les Grecs l'assimilèrent à leur Héphaistos, mais son rang est tout autrement élevé comme premier générateur et père du Soleil.

Ce dernier, le dieu Ra (Phré, avec l'article), ne fut peut-être qu'une forme de la même divinité, originairement solaire, et généralisée peu à peu. Son nom paraît dès le dixième Pharaon (avant l'an 4000) comme nom additionnel de beaucoup de noms royaux; le titre même du *Pharaon* en est un composé. L'Épervier, symbole de la force qui plane ou se précipite, est un des éléments de la représen-

tation de ce dieu, aussi bien que de Ptah son père, et, plus tard, de Hor, le fils de Hésiri, autre personnification du soleil. La famille osirienne et le mythe qui s'y rapporte semblent n'être pas formés à l'époque où nous sommes. Le rôle de divinité tutélaire des morts, qui revint plus tard au grand Hésiri, appartient encore au seul Anoup (*Anubis*), un dieu Chien qui conduit et garde les âmes défuntes. Cependant le culte de Hapi remonte à la seconde dynastie, et ce Taureau, dans toute la suite de son histoire qui se déroula pendant des milliers d'années, passa pour une incarnation du dieu bienfaisant, du patron populaire de l'Égypte et des races royales, Hésiri. De plus, la qualification de *roi osirien* est donnée au roi Menkaoura par l'inscription de son sarcophage ; il est donc probable que dès lors Hésiri était le nom, le type, et nul ne sait s'il faut dire le souvenir du plus ancien et du plus excellent de tous les rois, modèle divin de la puissance appelée à régir les peuples.

Cette même inscription funéraire, la plus ancienne que nous possédions, nous révèle une divinité-femme chargée de représenter le Ciel, par une conception bien différente de celles des autres peuples : « O toi, roi osirien Menkaoura, vivant éternellement, enfant du Ciel, né de la déesse Nout..., que ta mère Nout s'étende sur toi en son nom de Mystère du Ciel, qu'elle accorde que tu sois un dieu et que tes ennemis n'existent pas, toi, roi Menkaoura, vivant éternellement ! » (Trad. du Dr Brugsch.) L'interprétation peut offrir encore des difficultés et des différences graves, selon les bases qu'adoptent les traducteurs ; mais le caractère de la déesse Ciel ne saurait être douteux, quand on la voit représentée sur des monuments postérieurs, avec une suprême naïveté, sous la forme d'une femme au corps allongé et voûté, que le soleil et les autres astres parcourent en bateau, comme autant de navigateurs de l'océan céleste. C'est à ce titre de personnification de l'une des notions essentielles et primitives du monde physique que la déesse Nout (identifiée au besoin avec d'autres analogues, Mâ, Boutô, etc.) a pu prendre place dans les théogonies comme épouse du premier dieu, *mari de sa mère*. Mais la spéculation n'entra pas toujours dans cette voie. Il semble même que le principe féminin ne fut pas introduit aux premiers rangs dans les listes de dynasties divines qui nous sont parvenues, listes d'ailleurs variables, imparfaitement fixées jusqu'à ce jour et difficilement conciliables entre les historiens et les monuments. Nous verrons que d'autres symboles furent imaginés pour représenter l'idée de l'existence sans origine.

Si le témoignage de Plutarque pouvait valoir pour l'antiquité égyptienne, nous croirions que le nome thébain s'était distingué des autres en s'abstenant du culte des animaux et ne reconnaissant point de

Dieux mortels. Cette curieuse déclaration prouve seulement que les Diospolitains en étaient venus, dans le Ier siècle de notre ère, à répudier la partie la plus originale de leur religion, et peut-être aussi que le sacerdoce de Thèbes avait été l'un des plus actifs dans l'élaboration des dogmes métaphysiques. Mais le dieu Noum (Chnoum, Cneph, Cnoubis), *Dieu immortel inengendré*, comme le nomme Plutarque par opposition aux Hapis, avait été un dieu local de la Nubie et de la Haute-Égypte, bien des siècles avant de devenir l'*Intelligence incréée* des chrétiens gnostiques. C'était alors un dieu Bélier, une personnification, une incarnation de la force génératrice. Probablement plus ancien qu'Amoun, le grand dieu de Thèbes, il dut à cette circonstance de rester mystérieusement placé au-dessus de lui dans la théologie du collège sacerdotal qui l'accueillit, et de servir les vues de ceux qui, cherchant et raffinant toujours, pensaient résoudre le problème du monde en reculant de dieu en dieu jusqu'à l'inintelligible.

Amoun (ou Amoun-Ra, par suite d'une fusion des cultes ammonien et solaire) était, comme Chnoum lui-même, un dieu Bélier. La cérémonie essentielle de son culte consistait en l'immolation d'un bélier, dont la toison servait à revêtir la statue divine, tandis que le corps recevait les honneurs du deuil et de l'embaumement. Ajoutons que les habitants de Thèbes s'abstenaient de la chair de mouton, et il devient difficile de croire que la conception première différât ici beaucoup de ce qu'elle était dans les nomes qui adoraient le plus ouvertement le bouc ou le taureau. Enfin, il n'y avait pas jusqu'à la salacité naturelle de ce dieu de la génération qui ne reçût une consécration religieuse, puisque, à certaines époques, une femme devait coucher dans son temple (comme ailleurs dans le fameux temple de Bel à Babylone) et lui offrir sa virginité.

Tous ces renseignements nous viennent d'Hérodote (liv. I, 184, et liv. II, 42), et nous rejettent fort loin de l'exégèse spiritualiste qui commença plus d'un siècle après cet historien, sous les successeurs d'Alexandre, et prit progressivement faveur à l'approche de notre ère. Le dernier trait est particulièrement intéressant. Ce n'est pas qu'il ajoute quelque chose à ce que nous savons de la religion de la fécondité et de ses organes; cette religion fait en effet partie de tous les grands cultes de l'Égypte, et les processions ithyphalliques en portaient témoignage. Mais nous apprenons ainsi que le premier des dieux, Amoun lui-même, pouvait, selon les Égyptiens, avoir un corps et se manifester personnellement en homme ou en animal. Ni lui ni les autres n'étaient donc ce que la philosophie hermético-platonicienne devait les faire un jour, des abstractions ou de purs symboles. La foi populaire, la foi sacerdotale qui ne peut s'en distinguer essentiel-

ment en tant qu'avouée, avaient pour objets des êtres véritables. S'ils passaient pour des incarnations de certaines vertus ou essences supérieures, il n'y a rien dans ce dogme pris simplement qui définisse la divinité autrement qu'on ne définit les êtres naturels, par la distinction vulgaire de l'âme et du corps, du principe animateur et des formes animées. Les dieux, exerçant des fonctions et des influences dans l'univers se trouvaient, en conséquence, réaliser de certaines idées qu'on pouvait dégager de leurs notions. Il ne s'ensuit pas de là qu'ils ne fussent point de vrais personnages, liés entre eux par la génération et par les mythes historiques, liés au monde par les métamorphoses que permettait leur nature, notamment par ces incarnations particulières et répétées qui les faisaient résider dans des espèces animales ou même végétales prises en leur entier et, plus spécialement, dans les animaux que des signes sacrés, des marques natives désignaient pour habiter les sanctuaires.

Le culte d'Amoun monta à la plus haute faveur auprès des dynasties diospolitaines, et surtout de la XVIII^e dynastie, lors de l'éclatante réparation nationale qui suivit l'expulsion de ce peuple sémite, les Hycsos, dont l'occupation prolongée pendant des siècles avait mis l'Égypte si près de sa perte. Dix siècles plus tard encore, quand commencèrent les relations des Grecs avec les Égyptiens, une colonie de prêtres d'Amoun dans le désert libyque et l'oracle qui s'y rapportait, attirèrent peu à peu l'attention du monde. Un dieu élevé à une telle renommée, et que ses titres antiques portaient au rang suprême, ne put que s'identifier à la fin avec le grand Zeus-Jupiter des Grecs et des Romains. Rien pourtant dans la théogonie ni dans les légendes n'eût permis une telle assimilation si la critique y avait eu part. Nous verrons ailleurs l'origine et l'histoire du dieu Zeus. Quant à celle d'Amoun, le protecteur et le père des monarques de Thèbes, nous ajouterons seulement que le travail théologique proprement égyptien qui se fit sur ce dieu l'enferma dans une trinité appelée à représenter la génération divine. Amoun, sous le nom de Khem, fut l'époux de sa mère Nout et engendra Chonsou (Chon, Chonsou, Khons), dieu-enfant et symbolisé comme tel dans beaucoup de représentations monumentales, mais ensuite important par lui-même et analogue à Ptah, le démiurge de Memphis. Aussi la Grèce crut reconnaître dans Chonsou son Hercule-dieu, distinct d'Hercule le héros, dont elle se sentait parfois honteuse.

Cette grande trinité de Thèbes n'était pas un obstacle à ce qu'on adorât dans le même lieu les dieux des nomes influents ou voisins, par exemple Athor, la grande mère, et Taout, le dieu des lettres et des arts, et Ptah que, par une cosmogonie qui semble rivale de la première, on faisait sortir d'un œuf soufflé de la bouche du dieu nu-

bien Noum, et surtout la famille osirienne. Il y avait certainement des luttes, et il s'opérait des transactions ou des fusions à la suite desquelles le sacerdoce entreprenait de ces travaux d'exégèse, qu'un peu de bonne volonté, un but édifiant rendaient toujours facile. La distance des siècles a fait longtemps illusion à la critique, en lui montrant un dogme unique et invariable et un peuple hiératiquement immobile dans cette Égypte où l'ardeur des passions religieuses n'a pu manquer de produire ses effets ordinaires. Mais les monuments rétablissent à nos yeux la vérité de l'histoire.

C'est ainsi que nous voyons vers la fin de la XVIII^e dynastie (1500 avant notre ère) un Pharaon, qui avait été prêtre du Soleil sous son nom de Ra, déclarer la guerre au culte d'Amoun et, par conséquent, à l'œuvre de conciliation théologique dont la dénomination double, Amoun-Ra, est restée le symbole victorieux. Ce roi, par un retour manifeste à la simplicité primitive et au temps où les prêtres ne quintessenciaient pas les croyances, ne reconnut qu'une religion, celle d'Atenra, c'est-à-dire du Soleil-Disque du soleil sous sa forme la plus matérielle. Fils d'un Amen-hotep, il voulut se nommer Chou-n-aten, *Splendeur du disque*, et fit représenter le dieu son patron par la grossière allégorie des rayons terminés par des mains. J'omets les curieux détails donnés par l'auteur de la découverte des monuments de Chou-n-aten (Lepsius), en remarquant toutefois ce qui nous est dit de la laideur des personnages et de la bassesse toute particulière des actes d'adoration figurés dans les œuvres d'art du nouveau culte. Au reste, la religion du Disque vivant n'eut que la durée d'un règne, et le nom d'Aten fut martelé partout sur les inscriptions, comme celui d'Amoun l'avait été passagèrement.

Les grands dieux de Memphis et de Thèbes n'étaient pas les seuls à prétendre à la suprématie. Bien plus, et malgré l'unité de dogme et l'ordre de hiérarchie que la postérité découvrit, au delà de ce que les contemporains en avaient su jamais, il n'y avait pas de divinité maîtresse d'un siège important qui n'affectât la primauté universelle. Les inscriptions et les dédicaces luttent partout d'emphase, élevant au suprême et à l'absolu le titre divin de l'être adoré quel qu'il soit. C'est que la dévotion ne croyait jamais accorder trop à son objet, ni pour l'indépendance et l'antériorité d'origine, ni pour l'autorité et le commandement. La tolérance mutuelle des cultes et des temples, sauf exception, était un effet naturel de cette division polythéistique de populations unies d'ailleurs par le sang et par les intérêts; et la politique pouvait d'autant mieux la maintenir que les postes supérieurs du sacerdoce et de l'armée appartenaient généralement aux mêmes familles. Il est donc facile de s'expliquer

que le travail théologique ait tendu à fondre les croyances en les rattachant à un même principe générateur et à des symboles communs, et aussi qu'il n'y soit parvenu que très imparfaitement.

Par exemple, nous trouvons à côté des triades de Thèbes et de Memphis une divinité souveraine, rebelle aux hiérarchies, Neit, la déesse de Saïs. L'inscription de son temple est célèbre : *Je suis ce qui est, ce qui sera, ce qui a été; nul n'a levé ma tunique, et le fruit que j'ai enfanté est le Soleil.* On voit qu'il s'agit d'une essence divine vierge, primitive et démiurgique. Mais comme il faut toujours que l'idée de la génération physique prenne sa place, le double sexe est attribué ailleurs à cette déesse Neit, née d'elle-même, et le bélier lui est consacré, comme à Amoun, dont elle est une vraie rivale.

Le caractère féminin est au contraire inséparable d'Athor, déesse Vache des villes que les Grecs appelèrent *aphroditopoles*, déesse Épervier, sous une autre face, de même que Neit est quelquefois Vautour. Athor était la patronne et le type d'apothéose des femmes : les défuntes ou *justifiées* reçurent à une certaine époque le titre d'*athoriennes*, comme les hommes prenaient celui d'*osiriens*. Cette déesse avait probablement un caractère indépendant, quand on la nommait *Siège et Mère du Soleil*. Ensuite elle fut associée à la légende et au culte d'Isi, à Abydos et à Memphis, et devint la nourrice du dieu enfant, Hor, qu'elle porta dans ses bras.

L'énumération serait longue des divinités que leurs titres élèvent indifféremment à l'absolu. C'est Ra, l'*incréé*, ou *qui se crée lui-même*, ce Soleil, *qui a tout fait et sans qui n'a été fait rien, ce grand Chat, destructeur du mal, qui tranche la tête du Serpent*. C'est Cheper, *le grand Scarabée, celui qui est par soi, c'est-à-dire éternellement*. Ce sont les dieux de An (Héliopolis) : Atoum, *l'inaccessible, Dieu vivant et unique, habitant seul l'abîme, Soleil avant le lever, créateur et maître du ciel et de tous les êtres*; Schou, l'Atlas égyptien, lumière essentielle ou primitive, et en même temps force initiale, dont les bras levés supportent et font tourner le grand corps de la déesse Ciel. C'est Hésiri, Soleil nocturne et vie dans le passé sans limites, comme Atoum; Hésiri, qui *copule avec lui-même*, et Hor, son fils et son représentant, autre dieu unique et *vivant générateur du monde, émasculateur du mal*. Enfin, c'est Taout, le dieu de la science et de l'art, qui *combat à côté de Hor* et qui lui-même *n'a pas été produit*; et d'autres encore, sans reparler de Noum, *le premier existant, père des pères et mère des mères, qui souffle l'œuf où naquit Ptah*, ni d'Amoun, ni de Ptah, aussi, *père des commencements, créateur de l'œuf du soleil et de la lune*. Tous sont également les premiers pères et seigneurs de l'univers.

On se tromperait même en croyant que ce peuple, qu'on nous

peint si entier, si exclusif, et qui n'était qu'ivre d'adorations, opposa toujours une résistance invincible aux cultes étrangers. Ici je ne fais pas allusion au christianisme, pour qui l'Égypte fut une terre féconde. Bien des siècles auparavant, l'influence sémitique apporta sur les bords du Nil des dieux qui semblaient avoir servi trop efficacement les armes des nations leurs garantes, pour que l'Égyptien ne se crût pas obligé de leur rendre ses devoirs, conformément à l'esprit du polythéisme. Les monuments constatent, sous la XIXe dynastie (xve et xive siècles), un culte de Bel, la grande divinité des peuples sémites, et d'Astaroth, déesse phénicienne, et de divers dieux locaux du pays de Kanaan, tout spécialement de Soutech (est-ce encore Bel?) que l'on sait avoir été le dieu national de ces nomades qui avaient conquis et occupé l'Égypte. Sous la dynastie précédente, les campagnes d'Asie des Pharaons avaient déjà introduit en Égypte, avec de nouveaux éléments de civilisation et de puissance (le cheval, inconnu jusque-là, les chars de guerre, le chameau peut-être), cette représentation imposante du sphinx, que l'on a cru longtemps originaire d'Égypte et dont la provenance assyrienne n'est plus douteuse. L'art égyptien consacra cette figure au symbole des rois, en tant que dieux Soleils. C'est encore de la même époque, celle des premières communications avec Babylone et l'empire d'Assyrie, qu'on doit faire dater probablement les spéculations mythologiques sur le zodiaque, empruntées par l'Égypte au sacerdoce chaldéo-babylonien. L'Asie, non l'Égypte, a été le siège de l'antique religion astrolatrique, et par suite le berceau de l'astronomie.

CHAPITRE XII

Centralisation théologique de l'Égypte. — Légendes, dogmes, culte, diététique.

La religion populaire des Égyptiens, à dater d'un certain moment, roula presque tout entière autour du culte de la famille osirienne ; et ce fut ce culte qui, plus que tout autre, devint à la fin le théâtre d'une théologie spiritualisée, non sans analogie avec un certain christianisme. Il résumait à merveille les objets essentiels de l'adoration dans tous les nomes d'Égypte et à toutes les époques. Il renfermait une trinité, Hésiri, Isi et Hor : un Dieu-Père, premier auteur de tous les biens pour la terre du Nil, type de la force génératrice, offrant en sa nature de Taureau le principe d'une religion phallique, toute semblable à celle d'Amoun, le Bélier de Thèbes, ou du Bouc adoré à Mendès ; une Déesse-Mère, en qui se concentrait la fécondité divine, tant de la nature que de l'humanité, type de la fertilité et de la femme sous l'emblème réel de la Vache ; et un Dieu-Enfant, né du frère et de la sœur qui s'étaient unis d'amour avant de quitter le sein de la grande Mère commune de tous les êtres. Mais cet enfant grandi est un Dieu-Soleil qui triomphe de Séti, l'ennemi de ses parents, et fait régner le bien sur le monde des vivants, pendant que son père, victime sacrée de la puissance du mal, laisse son corps mutilé sur la terre et prend le gouvernement des âmes dans le royaume de l'*Amenti*, l'Hadès égyptien.

La religion osirienne avait le mérite de reléguer dans les ténèbres de l'absolu certains dieux ou déesses antérieurs et quelque peu oblitérés, tels que Seb et sa femme Nout, dans lesquels les Grecs s'efforcèrent de retrouver leur vieux Kronos et sa femme Rhéia. C'était un Dieu-Homme, ce Hésiri qui avait été roi et dont on montrait le tombeau; qui avait institué la religion, l'agriculture et les lois ; qui avait parcouru la terre entière en conquérant pacifique et civilisateur ; qui, enfin, était tombé victime des méchants ; c'était un Dieu-Sauveur, qu'on pouvait à la fois pleurer et prier, et son histoire et les symboles nombreux, par lesquels on était libre de la représenter, offraient une ample matière aux cérémonies et aux fêtes

dont, plus que tout autre, le peuple égyptien était avide. Enfin, cette même religion donnait satisfaction au culte passionné des animaux, par le dogme de l'incarnation de Hésiri dans un taureau sacré, dogme des plus antiques et qui demeura jeune et vivant jusqu'à la fin.

La légende de Hésiri a reçu des interprétations diverses, dont la plupart me semblent n'avoir d'autre vice que celui de vouloir exclure les autres. Je me trompe, elles en ont encore un qui leur est commun : elles refroidissent la pensée religieuse en la voulant définir plus précisément qu'elle ne s'est elle-même définie; et quand elles lui découvrent un symbolisme, c'est, dirait-on, pour la détruire en en excluant les éléments anthropomorphiques. Nous venons de voir ce que Hésiri était. Disons maintenant que son corps perdu et retrouvé selon la légende est un emblème du soleil au solstice d'hiver; que ce même corps, coupé en morceaux par l'impur Séti et jeté dans le Nil, peut symboliser le partage du divin fleuve en plusieurs canaux et son affaiblissement dans les sables, à l'approche de son embouchure; que les fragments trouvés et rapprochés par la piété d'Isi, la conception au sein de cette dernière après la mort de son époux, représentent la vie et l'action perpétuées des eaux, sur la terre, et de l'astre, dans le ciel; que ce membre viril perdu sans retour, et dont les hommes n'ont gardé que l'image pour l'adorer, est la force abattue du soleil d'hiver ou du Nil qui tombe dans la mer; que Hésiri dans l'*Amenti* est le soleil dans l'autre hémisphère, mieux peut-être le soleil couché, de même que le chien Anoub est la divinité gardienne de l'horizon, c'est-à-dire du passage du jour à la nuit et de la vie à la mort; que le fils posthume de Hésiri et de la sœur de Séti, ce Harpécrati, enfant languissant et infirme, est le soleil qui remonte péniblement dans le ciel, et que Hor, le fils légitime, est le soleil vainqueur qu'on adore comme indéfectible. Si Hésiri, le Taureau, est le symbole de tout ce qui féconde, Isi, la Vache, peut l'être de tout ce qui est fécondé; elle sera la Terre que parcourt le dieu Nil, et la Lune qui préside à l'humidité primitive où germèrent les êtres, et l'étoile *Sirius,* dont le lever héliaque est messager de l'inondation. Enfin Séti, l'Hippopotame, frère malfaisant du divin couple osirien, auteur des douleurs humaines, toujours vaincu, émasculé, jamais détruit, Séti, que son ennemie elle-même, Isi, déchaîne après la victoire, se prête également à symboliser toutes les forces malfaisantes, le sable aride du désert, les vents brûlants, les marais pestilentiels, la mer infertile, puis, sous le type accessoire de l'Ane, les funestes incursions du Sémite exécré dont cet animal est le compagnon et le serviteur assidu.

Mais qu'on ne croie pas se trouver sur la trace d'un dualisme théologique semblable à celui dont une religion de l'Asie construisit

le puissant système, origine de la doctrine manichéenne. Rien ici ne dépasse la conception naturelle et populaire de la lutte inhérente aux phénomènes de la vie, mais représentée avec les éléments et les couleurs propres de la nature égyptienne. Quand nous aborderons, avec des documents authentiques, le développement cosmique et moral de la lutte des deux principes, telle que l'Égypte l'entendit, nous serons en face d'une création religieuse autrement réelle et frappante que les lieux communs symboliques que nous venons d'indiquer; et nous ne trouverons rien cependant qui rappelle les dogmes persans ou manichéens.

Ces symboles peuvent représenter une partie de l'œuvre de l'imagination religieuse en Égypte; leurs nombreuses variantes, qui déroutent les mythologues, peuvent ne la représenter pas moins. Des fictions de ce genre, sur les mêmes divinités et sur d'autres encore, ont été conservées ou perdues pour nous, au hasard des livres qui surnagèrent au naufrage de la civilisation ancienne. Les unes étaient authentiques et d'âges divers, peut-être déjà variables et confuses pour un même âge; d'autres sans doute furent altérées, transformées ou même construites de toutes pièces par les curieux de religion qui s'abattirent sur l'Égypte pendant huit cents ans, du roi Psamétik à l'empereur Hadrien; en sorte que, pour mille raisons, nos interprétations rétrospectives ne se font pas en claire et distincte lumière. Mais nous devrions nous bien persuader que notre tendance familière à composer, de tous les débris mythologiques d'un peuple, une mythologie cohérente et une sorte de doctrine unique nous paraîtrait souvent d'autant plus illusoire que nous posséderions plus sûrement et plus complètement tout ce que ce peuple a rêvé, tout ce que ses savants s'efforçaient déjà vainement de mettre en ordre à mesure que le leur livrait l'improvisation de la foi des ignorants ou des prêtres eux-mêmes. Peut-être un jour l'accumulation des papyrus de l'Égypte et leur lecture plus facile nous révéleront des divergences, des contradictions et des hérésies là où le simplisme de notre critique s'attache à construire l'unité.

S'il en est ainsi, l'important est de se pénétrer de l'esprit moteur de chaque religion, d'en distinguer, d'en rechercher les époques, en subordonnant l'étude minutieuse et souvent inextricable des mythes à la détermination des notions plus générales de divinité et de culte, d'âme et de destinée. Néanmoins, la pensée créatrice des mythologies est d'un grand intérêt, même pour nous qui ne saurions prétendre en exposer les produits, si brièvement que ce fût, dans la multiplicité que leur donne nécessairement le polythéisme. Cette pensée, nous avons à nous demander ici ce qu'elle fut pour l'Égypte. Or, à con-

sulter la signification transparente des mythes égyptiens que nous venons d'indiquer, il semblerait qu'un symbolisme réfléchi les eût inspirés. Le symbole, tel que nous l'entendons aujourd'hui, et l'allégorie, sorte de symbole complexe en action et en mouvement, comprendraient alors toute la substance de l'histoire de Hésiri. Mais de semblables fictions excluent la réalité de leur matière; quiconque les imagine ou les accepte en ce sens ne peut point en être la dupe; il faudrait donc que l'Égypte n'eût pas cru à l'existence réelle d'Isi et de Hésiri; je parle du peuple, auteur primitif de toute religion, non du prêtre, dont le for intime est inconnu aussi bien que le dogme ésotérique (si un tel dogme fût jamais, ce dont je doute). Ou il faudrait que des croyants naïfs se fussent appliqués froidement à composer pour ces êtres divins une histoire imaginaire, afin de se raconter par figures la vie de la nature et les évolutions régulières des grands phénomènes. A plus forte raison, sans doute, on penserait que les animaux divinisés ont été, pour ces mêmes croyants, de simples symboles des attributs de la divinité. Ces froides hypothèses sont inadmissibles. Les grands corps naturels que la mythologie envisageait et dont elle retraçait la vie, le premier d'entre eux qui est le Soleil, étaient certainement des dieux pour l'Égypte, et leur vie était la vie divine. Et les animaux aussi étaient de véritables dieux. Que l'homme de réflexion en soit venu, à une certaine époque, à connaître le symbole comme tel, et même à le remanier sciemment, cela doit être. Le sens religieux était alors perdu pour lui. Mais si nous tenons à tant soit peu comprendre le génie de l'homme primitif, dont l'instinct crée ce que la raison n'analyse point, et dont la croyance concilie ce que plus tard la raison jugera inconciliable, sachons que Hésiri, aux yeux d'un Égyptien, a pu être et a été effectivement tout à la fois un Pharaon conquérant et assassiné, un Soleil dans les cieux, un Juge chez les morts, un Taureau dans un sanctuaire.

Le mystère pour nous est de concevoir qu'une seule et même histoire ait pu être racontée de la vie du Soleil et de celle d'un personnage humain, sans provoquer ni incrédulité ni besoin de distinguer; bien plus, comme l'expression de la foi naturelle et commune d'hommes nos semblables. Je crois que l'étude de la création intellectuelle chez nos premiers ancêtres aryens, les mieux connus des peuples primitifs et de beaucoup les plus riches en mythologie, nous rendra cet étrange phénomène, je ne dis pas compréhensible, car nous sommes trop changés de ce que nous fûmes, mais enfin intelligible et, en tout cas, certain. Je me borne donc maintenant à poser le sens originaire du mythe osirien tel qu'il dut être, en ajoutant que les développements où nous sentons se jouer des allégories plus ou moins

confuses n'appartinrent peut-être ni anciennement ni tout d'abord en propre à la religion égyptienne. Le culte phénicien d'Adonis et d'autres cultes analogues, d'origine très probablement sémitique, soutiennent des rapports trop marqués avec celui d'Hésiri pour qu'on ne se trouve pas conduit à soupçonner des emprunts de la part de ce dernier. De religion solaire à religion solaire la communication et l'imitation paraissent faciles. Dans cette hypothèse, nous laisserions à l'Asie l'initiative du mythe composé où l'imagination brille, de ce mythe pour lequel l'Égyptien, avec son sens plus matériel et ses tendances qu'on dirait à certains égards fétichistes, semble n'avoir eu qu'un médiocre penchant.

Quoi qu'il en soit, il reste certain que ce peuple se distingua par des produits religieux d'un autre nature, car nous ne confondons pas la mythologie dont il vient d'être question, et qui porte sur l'histoire des dieux et des phénomènes naturels identifiés, avec celle qui traite des pérégrinations, des séjours et de la destinée des âmes, et des divinités liées à l'humanité par leurs incarnations ou leurs gouvernements célestes ou infernaux. Ces deux branches de la spéculation religieuse peuvent s'entre-mêler sans doute, mais la dernière n'aura jamais aux yeux de la raison le caractère irréparablement chimérique de l'autre. Aussi voit-on, aux premières lueurs de la réflexion, la mythologie astronomique et météorologique s'affaiblir, jusqu'à n'avoir même plus conscience de ce qu'elle fut : c'est alors que se préparent les systèmes exégétiques tels que l'évhémérisme ou le symbolisme de parti pris. Au contraire, la mythologie qui pose un ou plusieurs dieux régnants, simplement anthropomorphes, et des âmes immortelles, se montre capable de résistance vis-à-vis de l'analyse philosophique et témoigne de sa vie par des transformations qui ne la défigurent pas trop.

La religion égyptienne a le trait fondamental commun des autres religions antiques : l'énergie de la personnification divine. Elle l'a même au plus haut degré, mais pour n'en pas faire en tout les mêmes applications que les autres. Ainsi, tout en personnifiant et divinisant le soleil, ce qui ne lui est ni ne peut lui être particulier, et avec le soleil quelques autres grands objets qui la frappent, cette religion, comparée au polythéisme aryen, ne se complaît pas à traiter par le même procédé tous les phénomènes, ni à les lier et à les envelopper dans une série interminable de mythes. Elle se livre moins à l'imagination, elle est moins mobile, plus sérieuse, plus grave. Ses dieux, une fois institués, se distinguent par une stabilité que ne connurent guère ceux de l'Inde, par exemple, ce qui ne provient pas de la réalité palpable qu'ils tiennent de leurs incarnations animales,

mais aussi d'une vie ultramondaine du haut de laquelle ils président aux destinées des hommes, sans être, comme eux, sujets aux changements d'état, aux transmigrations, à la déchéance. En un mot, la personne de Dieu est constante et en rapport constant avec l'humanité, qui lui a dû ses premiers biens et lui en doit la continuation journalière. Nous verrons que la théologie indienne s'abandonna à de tout autres spéculations et conçut la vie divine elle-même comme un jeu perpétuel.

C'est peut-être ici le moment d'appeler l'attention sur un personnage mythique, un Dieu que nous avons à peine nommé jusqu'ici et qui est le type heureux de la civilisation humaine, un représentant, un garant dans le ciel de tout ce qui fit la grandeur du peuple de l'Égypte : je veux parler de ce Taout (Toth ou Hermès) devenu si célèbre entre les mains du néo-platonisme alexandrin et de la philosophie hermétique.

D'autres peuples ont construit des personnifications analogues de l'intelligence humaine et du génie de la langue et de l'écriture. Mais le Vyasa des Indiens n'eut jamais la haute importance de Taout : beaucoup moins l'Hermès et le Mercure des Grecs et des Romains, dont les attributs sont si mêlés. On trouve dans les Védas, et jusque dans la partie la plus ancienne, des efforts plus intéressants pour établir une sorte de doctrine de ce que le christianisme a nommé le *Verbe*, mais ces efforts n'aboutissent qu'imparfaitement à des personnifications distinctes et stables. Seul le dieu Poisson Oannès, de la tradition chaldéenne, et, plus directement, le Taout phénicien rappellent le compagnon de Hésiri. Aussi une telle similitude a-t-elle fait présumer quelque antique transmission (on ne sait encore dans quel sens) de la culture littéraire entre les Égyptiens et les Sémites. La question porte et sur le mythe et sur l'invention première de l'écriture et de l'alphabet. Il y a plusieurs opinions, plusieurs solutions qu'on peut défendre. Ne pourrait-on penser, jusqu'à preuve contraire, que l'Égypte et la Chaldée ont créé indépendamment l'une de l'autre l'écriture figurative, ainsi que l'a fait la Chine avec une incontestable originalité? que l'écriture phonétique s'est dégagée de part et d'autre spontanément, d'ailleurs non sans peine et plus ou moins incomplètement, comme on le voit pour l'Égypte? que les Phéniciens, connus avec certitude pour avoir été les courtiers de l'alphabet dans une partie du monde, sont ceux aussi qui ont su donner à l'écriture sa forme la plus utile et la plus propre à être vulgarisée, devenue vulgaire, en effet, depuis l'Inde jusqu'à l'Italie? qu'un mythe commun adapté à cet ordre de découvertes a partout accompagné le prestige qui s'y attachait, et qui n'appartenait pas moins aux autres œuvres de l'intelligence créatrice et civilisatrice? enfin,

que ce mythe, dont la nature comportait des traits communs et universels, joints à des traits nationaux, s'est encore plus rapproché de l'unité quand il s'est reconnu le même entre des peuples différents qui venaient à communiquer pour la première fois?

Le mythe est on ne peut plus simple en ce qui touche les Égyptiens. Taout est la personnification divine et anthropomorphe du génie des lettres. Considéré sur la terre, il est le scribe de Hésiri et, si j'ose le dire, son ministre de l'instruction publique. Tandis que Hésiri fonde les villes, élève les temples, et qu'Isi, sa compagne, arrache les hommes à l'anthropophagie et aux mœurs anarchiques en leur donnant la culture et des lois, Taout écrit et, en écrivant, fixe la langue, et, avec la langue, la pensée pour la communauté et pour l'éternité. Les autres grands enseignements l'ont, en conséquence, pour initiateur : les sacrifices, la musique, l'astronomie, le calendrier; et il est le conseiller des princes, en tout le modèle divin du prêtre égyptien, comme Hésiri l'est du Pharaon, comme Isi l'est de l'épouse sainte qui inspire l'époux et gouverne après lui. Suivons maintenant le scribe sacré dans le monde au delà de la mort, et nous le trouverons ministre de Hésiri dans l'*Amenti*, ainsi qu'il l'a été sur la terre.

Les essences divines, les idées morales ou dogmatiques enfermées dans leur conception et dans leur culte l'emportent beaucoup en intérêt sur des mythes confus et divers, dont on ne démêle bien ni les auteurs ni les époques et les assises successives. Ainsi, laissant de côté les fables grécisées des Typhons, des Hercules et des Antées, nous ramènerons notre attention sur la religion antique et authentique des Égyptiens. Pour récapituler d'abord ce que nous en avons dit, nous signalerons comme mobile religieux par excellence le sentiment de l'adoration en présence des biens versés d'en haut sur la terre; puis, comme objets adorés, et pour cela personnifiés et divinisés, le Soleil, la Génération, la Fécondité, la Construction, l'Invention, le Gouvernement; enfin, comme dogme de l'origine des êtres, l'idée de la *Cause de soi et par soi*, appliquée à la nature physique et représentée symboliquement le plus souvent en réunissant dans une seule et même personne les deux sexes et les trois membres nécessaires de la famille : le père, la mère et l'enfant. Parmi les produits originaux de cette religion (originaux du moins par l'étendue et l'énergie), il en est un qui a dû nous frapper particulièrement, et sur lequel je veux insister, c'est le culte des animaux.

Ce culte égyptien, avéré aux yeux de l'antiquité tout entière, ne manque jamais de nous confondre d'étonnement à première vue. Il n'est pourtant pas un seul d'entre nous qui n'ait la faculté d'en retrouver la semence obscure au plus profond des instincts de l'huma-

nité, dont il porte en son propre cœur sa part inamissible. Peut-être en aviverions-nous quelque trace en rappelant la mémoire de nos impressions enfantines, et les interprétant dans un sentiment philosophique primitif, oubliant nos doctrines et nos habitudes d'esprit, pour nous perdre un moment dans la contemplation des admirables attributs de la bête : tendances constantes, fins assurées, passions tantôt douces, tantôt fougueuses, toujours simples, droites, toutes-puissantes, transmises sans variations à l'inflexible et identique postérité; et cette prédominance des deux grands appétits, l'alimentation, le sexe; cette suprême naïveté dans la colère ou dans l'affection ; ce machinisme sublime d'un amour qui s'évanouit au moment précis où l'intelligence lui deviendrait nécessaire; ce fatalisme, cette innocence, ce sérieux continu, cette imperturbable sagesse. L'homme des anciens temps put bien trouver quelque chose d'imposant et de merveilleux dans cette bête aux voies infaillibles qu'il comparait à lui, être déjà complexe, incertain, agité, et le merveilleux, l'imposant, œuvre de la nature ou nature même, il put bien l'appeler divin, et le divin, c'est ce qu'on adore. Lorsqu'en même temps cet être, entré dans la carrière d'une lutte pénible pour s'assurer des ressources alors si chancelantes, avait conscience de l'indispensable secours des animaux coopérateurs, comme le Taureau ou le Chien, et aussi de ceux-là qu'il voyait à l'état de guerre sans trêve avec ceux qui lui eussent rendu la terre inhabitable, l'intérêt et la reconnaissance se joignaient à ses autres sentiments et contribuaient à lui suggérer la notion du divin dans celle du bienfait reçu.

Ainsi naquirent sans doute les cultes du Chat, de l'Ibis, etc. et l'on comprend que les mêmes motifs aient agi pour certains végétaux éminemment utiles et populaires, causes très efficaces de la multiplication humaine sur une surface donnée; comme aussi que les diversités locales aient amené des préférences de culte, et des rivalités, et jusqu'à des luttes sanglantes. L'histoire en a mentionné, même encore sous l'administration romaine. A peine ai-je besoin de dire que la puissance des habitudes devint un jour la cause à peu près exclusive de ce que des sentiments spontanés avaient autrefois produit. Mais parmi ces sentiments, je ne dois pas omettre celui qui certainement se maintint jusque très tard et alimenta l'esprit des cultes toujours populaires des animaux générateurs. La génération et la fécondité, concepts enfermés dans les emblèmes concrets du Taureau ou du Bélier, réunissaient sous un point de vue religieux commun l'humanité, l'animalité, toute la nature vivante, puisque le principe de la vie est inséparable du mystère de sa propagation. Ainsi, le sentiment de la nature comme divine, en celle de ses manifestations qui est la racine des autres, inspirait le premier et le plus fêté des cultes ren-

dus aux animaux. Ceci doit achever de nous faire pénétrer au fond de la pensée égyptienne, et cependant nous ne sommes pas au bout : si tout devait se borner là, la religion ne se développerait que dans une sphère encore assez voisine du fétichisme; mais l'Égypte a poussé la spéculation plus loin. L'incarnation de Hésiri, le dieu bon, a sanctifié pour elle le culte du Taureau.

Avant de parler de Hapi, je mentionnerai pourtant la part de latrie accordée à des animaux nuisibles à l'homme. Les affections nobles furent le mobile dominant de l'adoration, mais non le seul. La puissance, même malfaisante, la brutalité, la stupidité, quand elles se manifestaient avec une redoutable énergie, durent avoir un genre de prestige, exercer une fascination, et à titre d'objets de terreur, dirai-je sublimes (c'est une sorte de sublimité de ces temps)? entrer en partage de la divinité. Sans doute, il fallait aussi conjurer le mal par la soumission et des actes de respect. Mais on remarquera que des deux animaux consacrés les plus monstrueux, l'un, l'Hippopotame, était le type de Séti (Typhon), objet d'exécration en même temps que de culte, et qui n'eut jamais que de petits temples et le strict nécessaire en devoirs rendus ; la critique moderne l'a quelquefois soupçonné de n'être autre que le terrible Bel des Sémites, originairement étranger à l'Égypte ; l'autre, le Crocodile, personnifiait cette divinité de Seb, analogue au Kronos des Grecs, un ancêtre des dieux pour les rédacteurs de théogonies, mais dont la religion n'occupe qu'une place très restreinte aux époques historiques.

Au reste, le culte de ces sortes d'animaux était localisé (Hérodote), tandis que celui des chats, des chiens et d'un grand nombre d'oiseaux, génies familiers du foyer, s'étendait à presque toute la nation et s'encourageait, s'organisait comme un des objets les plus intéressants de la piété de l'homme. Le nombre des momies de cette espèce que les voyageurs découvrent journellement est en effet très considérable. Il faut joindre à ces animaux privilégiés entre tous le scarabée, dont l'image est partout sur les bijoux et sur les monuments. C'est pour nous une occasion de constater la variété des motifs de divinisation animale chez un peuple dont l'esprit avait pris cette direction, qu'entretenait d'ailleurs son système d'écriture symbolique. Le scarabée n'ayant point de sexe aux yeux des Égyptiens, qui n'avaient pas su lui en découvrir, symbolisait pour eux la vie divine et la perpétuité surnaturelle, dans cette puissance qu'ils lui voyaient d'engendrer mystérieusement l'existence en faisant naître son germe au sein d'une boule de vile matière stercorale.

En présence du culte populaire et universel du taureau Hapi, sachant d'ailleurs que ses adorateurs s'étaient élevés à l'idée supérieure

des dieux générateurs ou constructeurs du monde, la critique avait des raisons de présumer l'existence d'un lien entre ces dieux et les animaux sacrés leurs représentants. Autrement les êtres de chair et d'os, objets d'une telle dévotion, n'eussent été pourtant que de pauvres symboles, et les dieux eux-mêmes auraient perdu quelque chose de leur réalité. Mais déjà les écrivains de l'antiquité nous éclairaient sur cet intéressant sujet en nous apprenant, à travers l'inévitable variété de leurs formules, que les Hapis étaient des images de Hésiri et Hésiri lui-même, Hésiri animant de son âme un taureau et se manifestant aux hommes dans la succession perpétuelle de ces animaux marqués de signes particuliers. Ils ajoutaient que la conception de chacun des Hapis au sein d'une vache avait lieu par la descente d'une lumière céleste. Puis venaient les renseignements si connus sur la durée de la vie d'un Hapi, sacramentellement limitée à vingt-cinq ans et terminée par un cruel sacrifice, sur les fêtes de déploration et de funérailles, sur la recherche du dieu successeur et la joie de sa venue. Nous savions, de plus, que la mère de Hapi avait part aux honneurs religieux rendus à son fils, et qu'on donnait aussi des épouses à ce dernier, mais vouées à une prompte mort (le dieu ne pouvant avoir de postérité naturelle).

Les monuments ont confirmé ces connaissances et les ont rendues plus précieuses en nous livrant des formules significatives de l'incarnation de Hésiri (1). Non seulement les noms de Hésiri-Hapi et de Hapi-Hésiri se lisent sur des inscriptions, mais on a sur papyrus des légendes explicatives d'images de taureaux, qui parlent de Hésiri *changé de face, orné de l'oreille du taureau, figure cachée qui s'est ornée de cornes.* On apprend ailleurs que Hapi est invoqué comme celui qui *n'a pas de père* (charnel), de qui la mère, par conséquent, est demeurée vierge et n'a point conçu du taureau ; ailleurs encore qu'il est le *Revivifié de Ptah* (trad. de Brugsch), c'est-à-dire que Ptah est l'auteur du retour à la vie et de l'incarnation nouvelle de Hésiri. Cette intervention du grand Dieu-ouvrier de Memphis ne peut s'interpréter qu'en ce sens que la mère de Hapi aurait conçu par le travail, par l'*opération* de Ptah, comme on a parlé plus tard en voulant rendre un dogme très analogue et transporté de l'animal à l'homme. En effet, le titre de *fils de Ptah* est donné quelquefois à Hapi, et dès lors il est manifeste que *l'éclair descendu du ciel sur la vache, et duquel elle conçoit* (Hérodote), est le signe ou, mieux, l'acte sensible externe de l'œuvre du Feu constructeur dans le sein de la

(1) Voir les monographies de Mariette sur le Sérapéum de Memphis, qu'il a lui même découvert et exploré, et particulièrement le mémoire sur la *Mère d'Apis.*

mère du dieu Taureau. L'esprit de ce mystère et sa signification morale ressortent déjà de ce que nous avons dit des dieux de l'Égypte et du caractère de ses adorations, mais ce qui nous reste à dire de Hésiri en son rôle céleste achèvera de nous les manifester. C'étaient des sentiments de piété vive et sincère, ceux qui pendant plus de trois mille ans s'inclinèrent devant le Hapi, témoignage vivant et miraculeusement perpétué de la condescendance du *bon Dieu*, et invoquèrent la longue suite des Hapis aux corps embaumés dont les âmes avaient rejoint l'âme du Hésiri immortel (1).

L'intelligence enfin conquise du mythe de Hapi nous permet de fixer par induction la nature des cultes des autres animaux divins. Nous ignorons encore les dogmes particuliers, très probablement analogues, mais nous ne saurions douter que le taureau Ména (Mnévis) d'Héliopolis ne fût l'incarnation d'un autre dieu solaire (ou Ra ou Atoum), peut-être le Soleil du jour et des vivants, opposé à ce Soleil de la nuit et des morts qu'on adorait à Memphis. Un autre dieu Taureau, Ounouph, incarnait un dieu bon de la ville Hermopolite de Oun; et si le bouc célèbre de Ded, ou Mendès, ainsi que le Bélier d'Amoun ne correspondent pas à des croyances du même genre, on en retrouve au moins l'esprit dans la divinité du *Taureau blanc* de ce dernier dieu, sous le nom priapique de Min, et dans les hommages que Ramessou II (Sésostris) lui rend sur les sculptures du Ramesséion.

Avant de passer de la théologie à la psychologie religieuse et au dogme de la réviviscence humaine, nous devons nous fixer sur un point capital : De quelle espèce était le culte rendu aux divinités de l'Égypte? C'était essentiellement un culte de latrie : l'adoration y tenait la première place. L'offrande qui s'y joignait d'ordinaire était de celles qu'on a appelées pacifiques. Au reste, les plus importants des animaux adorés étaient des phytophages; les Égyptiens leur offraient solennellement la nourriture; et la croyance aux incarnations les dispensait de cette fiction étrange et pourtant commune à tant de peuples, qui pensaient nourrir les dieux immortels eux-mêmes avec la fumée des sacrifices et le liquide répandu des libations. Enfin, avec les offrandes venaient, comme partout, les prières, les implorations, peut-être l'aveu des fautes, et comme partout aussi, de la part du dieu, les grâces et la révélation de l'avenir. Nous man-

(1) Le culte de Hapi, sous une forme ou sous une autre, remonte, par les monuments, à de très anciennes dynasties, et un abréviateur de Manéthon en rapporte l'institution à *Kaiéchos*, second roi de la deuxième (vers 4200). Le taureau Mnévis et le bouc de Ded auraient la même antiquité.

quons malheureusement de données sur les procédés de la divination dans la plupart des sanctuaires. Mais nous savons qu'ils étaient aux mains des prêtres seuls, ce que les Grecs ne manquèrent pas de remarquer, eux chez qui les dons d'extase et de prophétie n'étaient point un privilège, non plus que beaucoup d'autres dons (Hérodote, liv. II, 83).

Il suffit de mentionner cette partie du culte qui consistait en processions, en démonstrations symboliques et en fêtes bruyantes; mais la question du sacrifice réclame notre attention. L'acte religieux de l'immolation d'un être vivant paraît n'avoir été ni fondamental ni continuel chez les Égyptiens, comme il le fut chez tant d'autres nations. Soit offrande, soit expiation, on voit communément celles-ci chercher pour les dieux des victimes précieuses. En Égypte, au contraire, il était de principe de ne vouer aux sacrifices sanglants, en temps ordinaire, que des animaux méprisés, dont on pouvait supposer les corps habités par des âmes basses et méchantes. De ce nombre étaient les *bœufs roux*, de la couleur de Séti, le dieu détesté, couleur commune chez les hommes de race sémitique et inconnue parmi ceux du pays de *Chémi*, la terre noire. Une notion qui se confond d'ordinaire avec celle de l'expiation, mais qu'on rendrait plus proprement par la formule *faire justice du mal* (justice passionnée et barbare même quand elle se couvre de rites symboliques), se témoignait clairement dans la cérémonie du sacrifice, car la tête de la victime était jetée dans le Nil ou vendue à l'étranger, après avoir été *chargée* de malédictions. Le même esprit éclatait dans cette fête sauvage où l'on voyait un âne honni et poursuivi par la foule, et poussé à la fin dans un précipice : un âne, c'est-à-dire encore l'animal de Typhon et le représentant de l'homme sémite. Et c'était bien l'homme, au fond, non la bête, qu'on maudissait et sacrifiait; un symbole frappant nous en offre la preuve : je veux parler du sceau que le prêtre *scelleur* imprimait sur le bœuf du sacrifice et qui représentait un homme lié, à genoux, le couteau sur la gorge. Tout ceci nous met sur la voie des sacrifices humains.

Que l'Égypte, en effet, les ait connus à une certaine époque, il n'est guère permis d'en douter en présence des monuments qui se prêtent à confirmer la déclaration formelle et désintéressée de plusieurs historiens. Et la légende de Busiris, ce roi égyptien imaginaire dont le nom signifie *tombeau d'Osiris*, ce roi barbare du bas Nil, qui immolait les étrangers poussés chez lui par la tempête, où peut-elle avoir pris naissance, si ce n'est dans l'antique réputation d'inhospitalité meurtrière du Delta? C'étaient encore des *typhoniens*, des roux, nous est-il dit, qu'on sacrifiait sur le tombeau de Hésiri. Mais cet usage et une autre coutume locale atroce que cite Plutarque

d'après Manéthon, celle de brûler vifs des *typhoniens* pendant l'ardeur des jours caniculaires et de jeter leurs cendres au vent, furent abolis, et les dernières traces des sacrifices humains disparurent au VIe siècle avant l'ère vulgaire; de sorte qu'Hérodote, ne les retrouvant point, put nier qu'ils eussent jamais existé. Il est d'ailleurs visible, sur tous les indices rapportés, que ces sacrifices étaient moins des actes religieux essentiels que des manifestations de haine et de vengeance contre la race dévastatrice des peuplades sémitiques qui avaient tenu l'Égypte sous leurs pieds. Et, disons plus, quand on se rappelle que les mêmes actes, très positivement religieux cette fois, ont caractérisé les cultes de la plupart des Sémites, on serait tenté de croire que les Égyptiens prirent un jour ces étrangers pour victimes de l'abominable superstition qu'ils tenaient d'eux avec le culte de Séti-Bel. Si cette conjecture était fondée, la religion de Bel, unique et sainte aux yeux des tribus qui la professaient, serait venue occuper en Égypte la place faite au mal dans le concept de la divinité. On a des exemples d'une semblable transformation.

La pensée de l'expiation et le sacrifice proprement dit ne se marquent donc que faiblement dans les rites dont nous venons de parler et dans les croyances qui les inspiraient. Mais s'il en est ainsi de l'immolation des animaux méprisés et des hommes abhorrés, la question change tout à fait de face à l'égard des animaux sacrés, qui sont de véritables dieux. Quand, par exemple, Hapi, après vingt-cinq ans révolus de sa vie terrestre, échangeait l'adoration contre une mort violente ordonnée par la loi religieuse, il fallait bien que cette fin de sa destinée fût un *sacrifice divin*, terme dernier et nécessaire de ce sacrifice que Hésiri faisait aux hommes en prenant un corps et acceptant une vie d'humiliation et de douleurs. Ceci est plus qu'une simple interprétation, c'est la seule pensée qui ait pu tomber dans l'esprit humain créateur d'un dogme et d'un rite pareils.

Nous savons aussi que les temps de calamités, telles que chaleurs meurtrières et épidémies, exigeaient des sacrifices d'animaux sacrés. Ici il faudrait bien s'étonner si le sentiment qui inspirait le prêtre d'un Dieu qu'on sacrifiait n'était celui-là même que toute l'antiquité a connu, qu'elle a manifesté quelquefois par le *dévouement*, volontaire de sa nature, plus souvent en *vouant* des victimes de prix, consentantes ou non, à la *satisfaction de la colère céleste*, et qu'enfin le christianisme nous rend familier par son dogme de Dieu même sacrifié à Dieu pour le salut des hommes. Ce sentiment est le vrai mobile des immolations auxquelles il conviendrait peut-être de réserver le nom d'*expiatoires*, afin de les distinguer de celles où un criminel connu est l'objet de la justice vengeresse, mais n'a point la même

vertu d'*expier pour le peuple.* Et la racine doit en être cherchée dans l'idée d'une solidarité mystique, idée engendrée sous l'influence de la terreur, en violation de la conscience du droit et de la responsabilité personnelle.

Pour revenir maintenant aux Égyptiens, il n'est pas possible qu'une doctrine morale, la seule qui, outre le motif de l'offrande à titre de don reconnaissant, a pu jamais expliquer la pratique des sacrifices, ait échappé au sacerdoce qui, dans les malheurs publics, au fond du sanctuaire, sans la participation du peuple, ainsi qu'on nous l'apprend, immolait des êtres que lui-même jugeait de nature divine. A la vérité, l'auteur ou collecteur de nos renseignements et de mille interprétations incohérentes, Plutarque, nous dit que le prêtre ne se décidait point au sacrifice du Dieu, qu'il ne l'eût d'abord sommé par menaces violentes, en lieu ténébreux, de mettre fin à la plaie du peuple. En ce cas, nous reculerions jusqu'à la religion des tribus les plus grossières, et ce sacerdoce si vanté pour sa sagesse aurait pratiqué, même très tard, à la connaissance des Grecs, des rites d'une extrême abjection. Mais n'oublions pas que la propriété des religions est de garder intactes les formes de leurs cultes, pendant que varient et se transforment les dogmes qui en fixent l'esprit. Il est donc possible que la notion du sacrifice ait changé de sens et que des rites antiques se soient néanmoins perpétués. Ce changement de l'idée religieuse du *sacrifice-exécution* en celle du *sacrifice-dévouement* doit avoir eu lieu très anciennement dans le culte de Hapi, en supposant qu'il y ait été nécessaire; et la popularité croissante de ce dieu dans toute l'étendue de l'Égypte s'expliquerait ainsi. D'autres cultes locaux pourraient, au contraire, avoir conservé plus ou moins longtemps des coutumes barbares improvisées en temps de calamités par les tribus primitives.

Toutefois je ne prétends nullement que la doctrine du sacrifice volontaire ait fait de grands progrès en Égypte avant l'époque où l'y développèrent à l'envi la religion du Christ et celle de Sérapis. Les Égyptiens n'ont jamais connu ces dévouements à la divinité, ces tortures, ces supplices recherchés par les victimes elles-mêmes, non plus que ces pratiques de pénitence et de mortification dont l'Inde religieuse nous offre tant et de si épouvantables exemples. L'idéal de sainteté de cette dernière nation fut placé dans le renoncement absolu à la personnalité, et une multitude de solitaires l'atteignirent pleinement; mais celui du sacerdoce égyptien consista dans le règlement sage de la vie, qui est tout le contraire de la mortification. On a beaucoup parlé et les historiens ont multiplié les détails des abstentions et observances diverses des prêtres de Thèbes et de Memphis. Mais, à les étudier attentivement, on s'aperçoit que ces pratiques

composent une *diététique* et non point une *ascétique*. La pureté, la propreté, les soins minutieux du corps, l'abstinence de tout ce qui peut exagérer les sécrétions, la recherche d'une raisonnable maigreur, tout cela est d'hygiène et diffère profondément, souvent même jusqu'à la contradiction, de ce que la haine de la vie et le désir d'offrir à un dieu leurs souffrances a, de tout temps, inspiré aux amis fanatiques de la douleur. En effet, tel régime augmente la force et la beauté de l'homme, et tel autre les diminue, tend à les détruire.

L'abstention du vin et de la chair des animaux, quand elle n'est point absolue, mais matière à règlements, ne caractérise pas non plus l'ascétisme, surtout sous le climat de l'Égypte ; et si nous voulons nous abstraire un moment des habitudes de régime que la raison peu à peu nous a faites, à notre grand profit, nous rappeler ce que nous savons de la voracité, de la saleté hideuse des hommes dégradés et de leur passion pour les boissons enivrantes, méditer sur la loi qui enchaîne les uns aux autres des vices en apparence hétérogènes et inégaux, songer enfin à l'influence que la diète d'un clergé doit exercer sur le régime d'un peuple, puisque ce qui est de précepte chez l'un est encore de précepte atténué ou de conseil pour l'autre, nous ne douterons pas que la règle de vie adoptée dès la plus haute antiquité par quelques familles sacerdotales n'ait été une cause première et active du degré de perfectionnement qu'obtint, dans la vallée du Nil, une race pauvrement douée sous quelques rapports.

Il serait temps d'aborder la partie la plus brillante et aujourd'hui l'une des mieux connues de la religion égyptienne : la doctrine des âmes et de la vie future. Mais je n'ai déjà que trop mêlé, dans les pages précédentes, les croyances de la plus haute antiquité religieuse avec les développements postérieurs, quoique encore si anciens, du dogme. Ici, la difficulté de distinguer deviendrait plus grande encore. De plus, le véritable sens de la théorie eschatologique, dont les éléments nous sont fournis par des travaux tout récents sur le livre égyptien de la *Manifestation de l'âme à la lumière*, ne saurait s'établir sans discussion. Et il en est de même de la signification ontologique et morale à attribuer à la théologie de ce livre sacerdotal, où nous chercherons l'expression définitive des dogmes originaux de l'Égypte. Je remets donc cette étude à un autre lieu, et je me borne, quant à présent, à signaler les principes. Tout développement écarté, ils remontent certainement en grande partie à l'époque des origines. Ce sont l'existence des âmes, leur faculté de revêtir des corps différents et de parcourir le monde dans une

suite de métamorphoses, leur jugement, leurs épreuves continuées après la mort, l'action directrice et prctectrice des êtres célestes sur les destinées humaines, les supplices des méchants, enfin la sanctification, l'illumination finale de l'homme sauvé par l'intervention divine, et l'admission des bons dans la société des dieux.

CHAPITRE XIII

Le monde aryen : origines aryennes. L'esprit mythologique.

Le savant à qui l'on proposerait aujourd'hui le problème de construire un langage de toutes pièces ne concevrait et n'essaierait certainement qu'une manière de procéder, pourvu qu'on pût en même temps lui rendre le service d'abolir chez lui la mémoire du grand nombre des notions, dites grammaticales, qui l'assiègent et s'incorporent à son entendement. Il répartirait de son mieux en classes naturelles, empiriques, ou artificielles et systématiques, selon qu'il croirait y réussir, la masse des objets, des connaissances et des concepts acquis à l'esprit humain : les choses, les personnes, les propriétés, les états, les actes, les passions, etc. A cette classification il en ferait correspondre une autre plus ou moins arbitraire des sons, et une autre des figures; puis, pour exprimer les rapports que la pensée établit entre des objets quelconques, ce qui est la fin propre du langage, il distinguerait, parmi les nombreuses classes établies, celles qui portent sur le petit nombre des relations essentielles, c'est-à-dire les catégories de nombre, de temps, d'espace, de qualité, de personne, de causalité, etc. Cela fait, il ne lui resterait qu'à établir conventionnellement les modes suivant lesquels les signes des catégories doivent se combiner avec les signes des objets pour en marquer les rapports.

Si le problème avait dû se poser ainsi à l'origine, lorsque l'instinct seul était créateur et que faisaient défaut la réflexion et l'analyse, on peut affirmer hardiment que l'homme n'aurait jamais parlé. Je suppose donc maintenant que, en présence des difficultés soulevées par ce mode de procéder (et véritablement il y en a toujours, quoique moindres qu'on ne le croit), notre savant tranche le nœud du problème en le simplifiant à outrance. Je suppose qu'il supprime brutalement toutes les catégories hors une, qui est celle de personnalité, ou du moins qu'il les subordonne sans scrupule à cette dernière. Il décide alors que les objets de toute nature et, par suite aussi, les qualités principales que le langage appelle si souvent à représenter des objets complexes auront le droit de figurer dans le discours

comme des personnes, et qu'on n'admettra pas d'autres *sujets* qu'elles; que les attributs et modes d'être ou d'agir des choses se rapporteront à leur personnalité artificielle; qu'ainsi ces choses seront censées posséder l'intelligence, la volonté, se proposer des fins, avoir jusqu'à des sexes; qu'enfin les personnes à leur tour recevront tous les attributs des choses, afin qu'on puisse profiter de toutes les analogies et des plus lointaines ressemblances pour faire entendre, à l'égard des premières, certaines qualités dont manquerait l'expression directe.

Cette méthode barbarement radicale a le double mérite : 1° de ramener tout ce dont on parle à l'unité commode d'un personnage; ce qui semble d'abord l'effet d'un idéalisme naïf prêtant vie et pensée à chaque objet, et c'est le fond de la grammaire; 2° de qualifier et de faire agir ou pâtir ce personnage, exactement comme se modifient les objets externes dont les sens sont immédiatement frappés et l'imagination occupée; et ce procédé matérialiste, dit de la figure et de la métaphore, venant compenser l'idéalisme grammatical sans le contredire, ou plutôt pour s'y confondre, est le fond du style et de la poésie.

Grâce au parti pris dont je viens de fournir la brève analyse, et dont nous usons tous, mais que l'habitude soustrait à notre réflexion, et que notre orgueil d'animaux parlants nous fait admirer, la construction du langage serait donc devenue possible à la science, que je suppose avoir reculé devant les difficultés d'un système plus rationnel. Seulement le vice d'une hypothèse fondée sur la confusion de la personne et de la chose, ses effets sur la marche et les divers produits de la pensée eussent pu être atténués, dès que tout cela eût été volontaire et reconnu pour conventionnel à l'origine.

Laissons cette fiction contraire à la nature des choses. La création dont je viens de poser le problème devant la science, afin de m'en rendre compte, ne pouvait être due qu'à l'instinct primitif des hommes, aidé d'un minimum de réflexion sans lequel ils seraient décidément restés au-dessous de la condition humaine. Le langage, comme il s'est produit, a été possible à cause de la disposition mythologique des esprits. La mythologie et la parole ont été engendrées ensemble, particulièrement chez les races aryennes, qui ont été à la fois les plus riches en concepts de choses traitées à la manière des personnes, et les plus conséquentes en grammaire idolologique, si je puis ainsi parler (1). Il n'y a qu'une voix parmi les philologues pour recon-

(1) Quand j'ai écrit le premier volume des *Essais de critique générale*, je n'avais pas réfléchi comme, je l'ai fait depuis, à la nature et aux rapports des langues avec les religions et les philosophies. Aujourd'hui, j'éviterais volontiers le néologisme en appelant simplement *mythologie* ce que j'ai nommé alors *idolologie*, et je crois que je ne serais pas moins clair.

naître et préconiser les qualités poétiques de ces langues, du sanscrit entre toutes, qui savent si bien, à l'aide de flexions, faire retentir dans l'expression de rapports quelconques la pensée de personnification universelle où elles ont trouvé leur premier mobile. Au contraire, les nations, qui, comme les Chinois et les Égyptiens, symbolisèrent directement les objets par des tracés et donnèrent de très bonne heure la prépondérance intellectuelle à l'écriture, n'introduisirent en quelque sorte que le squelette de l'idée mythologique dans leurs langues. Les plus dépouillés de nos langages modernes, l'anglais par exemple, arrivent au même résultat par l'effet du progrès de l'esprit analytique, mais au grand regret des mêmes philologues qui exigent, on ne sait pourquoi, qu'une langue soit *organique* et *vivante*. Ce sont du moins leurs mots, et j'ignore si eux-mêmes les comprennent bien.

Après cette introduction que nécessitaient les rapports étroits de l'esprit qui crée le langage et de celui qui donne naissance aux mythes, rien ne doit nous manquer pour avoir l'intelligence de ces derniers. Ce n'est pourtant que de nos jours qu'on y parvient. Encore est-ce plutôt par un effort de pénétration et d'assimilation du sentiment de l'antiquité, et grâce aux données plus abondantes et plus claires qui excluent décidément les grossières hypothèses des anciens mythologistes, que par un examen philosophique de la question. Ce n'est pas que les modernes n'aient conservé, même ailleurs que dans les classes populaires, un vice profond de la pensée, provenant des habitudes mythologiques du langage. Mais l'instinct constructeur des mythes proprement dits se trouve complètement oblitéré chez ceux d'entre nous qui se livrent au travail intellectuel. Par la même raison, l'instinct constructeur des langues nous est devenu presque inintelligible; c'est que, au point où nous en sommes, nous ne saurions plus ni faire aussi mal en un sens que ceux qui les ont faites, ni mettre à profit comme eux une vue tellement anthropomorphique sur la nature du monde matériel; et nous ne savons pas encore faire mieux, enchaînés que nous sommes par l'habitude, et faute de pratiquer assez résolument cette analyse dont nous avons reconnu le prix.

L'essence des procédés mythologiques est devenue palpable depuis que les travaux persévérants des linguistes nous ont ouvert un livre où ils sont appliqués avec la simplicité parfaite et le naturel que la réflexion n'a pas encore altérés. L'époque où fut composée la *Rig-véda-Samhita* n'est pas précisément fixée; mais ne précédâ-t-elle notre ère de quinze cents ou deux mille ans, il n'est pas moins vrai que nous remontons avec ces hymnes dont les modes de penser nous surprennent, nous confondent, à un moment de primitivité intellectuelle

où rien d'autre ne pouvait nous ramener. Les auteurs des morceaux les plus anciens et du plus grand nombre (ce livre en a quelques-uns de manifestement postérieurs) sont des patriarches, agriculteurs et surtout bergers qui occupèrent un jour la Bactriane ou les régions du haut Indus. La race dite *aryenne* ou *indo-européenne*, à laquelle ils appartenaient, divisée en tribus et en dialectes dont le temps, les migrations, les idées, les mœurs divergentes à la longue, firent des races, des langues, des peuples distincts, quoique sous des traits communs de famille auxquels on ne se trompe point, avait déjà projeté de vastes essaims d'hommes dans plusieurs directions. Ce sont vers l'occident, les nations celtiques et à leur suite les Pélasges, les Latins (1), les Hellènes; vers le nord-ouest, les nations germaniques et slaves; plus près enfin et plus tard, d'un côté le groupe de l'Iran, et de l'autre le peuple de l'Inde (2).

Ce dernier peuple a conservé les hymnes du *Rigvéda*, d'une mémoire fidèle, bien des siècles avant de pouvoir les fixer par l'écriture. Mais il les a sauvés comme un titre d'origine religieuse que lui-même ne distinguait pas bien, les confondant avec la masse des compositions liturgiques, dogmatiques, poétiques, dont son esprit, successivement transformé, lui apportait l'inspiration, et qu'il se hâtait d'attribuer à un seul et même personnage divin placé à la naissance des choses. Les autres races sorties du même berceau ont perdu de bonne heure le souvenir de ces sortes de chants, et plusieurs d'entre elles ont dû se séparer avant que fussent arrêtés pour la forme et pour le fond les mythes et le culte de l'antique tradition indienne. Mais toutes se sont signalées par le commun penchant et par la fécondité, quoique inégale, de la création mythologique. Quelques-unes, les plus anciennement connues de nous, ont toujours gardé, au milieu de la variété des produits de leur imagination que ne gênait aucun dogme sacerdotal étroit, certains mythes et certains noms dans lesquels la critique reconnaît ceux de l'Arye primitive, inscrits dans le *Rigvéda*; ce sont les Grecs et les Latins. D'autres ont apporté dans les communes croyances un esprit dogmatique nouveau, et les ont moralement transformées; je veux parler de celles qui ont produit la religion mazdéenne. D'autres enfin, les plus occidentales, les plus ancien-

(1) Je comprends sous ce nom, pour abréger, celles des tribus italiotes, qui n'étaient ni pélasgiques, ni celtiques, ni grecques, ni aborigènes ; et je ne parle pas des Étrusques, dont l'origine reste douteuse. L'histoire et la classification des anciens peuples de l'Italie réclament encore bien des éclaircissements.

(2) Voir, sur cette grande conquête historique de notre siècle, les travaux des linguistes, et spécialement la *Paléontologie linguistique* de M. A. Pictet, t. I.

nement séparées selon toute apparence, et dont nous ne connaissons que peu ou point les anciens âges, bien qu'elles nous touchent de plus près par le sang, ont eu des panthéons, des mythes et des légendes qui ne manquent d'analogie ni entre eux ni avec le contenu de l'antique Véda.

Le dernier mot de ces rapprochements est très loin d'être dit; mais dussent-ils rester toujours bornés, et souvent douteux, on ne sera pas moins frappé de l'identité de l'esprit mythologique aryen, là même où la matière qu'il met en œuvre s'est le plus diversifiée. Et comment cette matière serait-elle demeurée constante, sous tant de climats divers, des marais de la Germanie et des steppes du Don à l'archipel d'Ionie et aux plaines et montagnes de l'Asie centrale! J'ajoute qu'un caractère saillant de la religion des peuples aryens, tant qu'ils demeurent à l'état de tribu, et même encore après qu'ils semblent s'être enchaînés par des institutions, c'est précisément la mobilité qu'ils apportent à construire ou à modifier leurs mythes, en raison des impressions qu'ils reçoivent et des réflexions auxquelles ils sont accessibles. Et il n'en saurait être autrement chez des races dont la faculté dominante est l'intelligence.

Il serait intéressant, et ce serait le lieu, de comparer les dieux et les principaux mythes connus de tous ces peuples de même origine et de destinées si différentes, en les prenant aux époques analogues et qui peuvent passer pour également primitives, même alors qu'un intervalle de quinze ou vingt siècles les sépare. Nous verrions comment le concept du divin se place tout d'abord et partout dans le phénomène naturel, distingué et personnifié autant de fois que se distinguent sensiblement les puissances de la nature; comment les mythes expriment les rapports des phénomènes, en racontant la vie et les aventures, les amours, les haines et les luttes des personnes qui sont ces mêmes phénomènes pleins de passion et de volonté; quelles dispositions de l'âme empreignent de grâce ou de cruauté les scènes que l'instinct mythologique l'engage à se peindre le plus habituellement parmi celles qui la touchent; quels changements de mœurs peuvent faire que le même dieu, qui naguère était un Soleil, auteur de la vie, devienne un combattant qui donne la mort pour signaler sa puissance, et dès lors un symbole de toutes les violences, un dieu de la guerre, et quelles faciles inflexions d'idées se prêtent toujours à servir les mouvements du cœur. Nous reconnaîtrions l'héroïsme d'une nation et puis sa bassesse, écrites l'une et l'autre dans ses légendes familières; et cette élévation de vue, d'où naissent des symboles de l'ordre général du monde ou de la vie humaine; et cette sorte de niaiserie enfantine ou sénile, si remarquable dans les innombrables sornettes par lesquelles finissent les mythologies dont

l'esprit s'est retiré. Enfin, nous verrions se joindre au cycle des dieux naturels un cycle plus ou moins complet de dieux intellectuels et moraux personnifiant des idées, des passions et des intérêts.

Une fois ce développement accompli, toutes les religions polythéistes se trouvent avoir à peu près le même panthéon, sauf la préférence de culte accordée à telles divinités. Aussi, si ce n'eût été l'inépuisable variété de la matière mythique, celles des nations aryennes qui dogmatisèrent peu, et les autres encore jusqu'à un certain point, parties des mêmes prémisses, se seraient presque rencontrées dans les mêmes conclusions. C'est le sentiment de cet accord intime qui rendit le syncrétisme religieux si facile, entre les Grecs et les Romains d'abord, puis des uns et des autres avec tous les peuples dont ils faisaient la connaissance. Partout et sous tous les noms possibles, à les en croire, il n'y avait qu'un Jupiter, un Mars, un Pluton, un Hercule, etc. L'erreur n'eût point été radicale si l'assimilation se fût bornée aux croyances d'origine aryenne, et particulièrement aux moins développées.

Mais je ne veux qu'indiquer le rapprochement des époques semblables, et cependant si distantes pour nous, des mythologies aryennes. La suite de mes études laissera de côté le plus grand nombre de ces dernières, parce qu'elles ne sont jamais entrées dans le courant universel des idées et de la foi de l'humanité. Mais je peux me tenir aux généralités pour des religions restées à l'état rudimentaire, comme chez les Germains et les Slaves, ou parvenues tardivement à des dogmes qui ne nous sont pas aussi connus que nous le voudrions, comme chez certaines familles celtiques. Leur mythologie à toutes nous apparaît comme un même moment dans l'histoire de chacune. Je vais donc tâcher de caractériser la religion de l'Arye antique. Elle nous offre, dans ses traits fondamentaux, un type de ce qui fut commun aux nations dont je ne parlerai point, et, de plus, elle est la matière première des religions de l'Inde, dont je suivrai l'importante série.

CHAPITRE XIV

Mythes principaux et culte de l'Arye primitive.

J'ai dit que le procédé de l'esprit dans la mythologie du *Rigvéda* était clair, autant qu'étonnant à nos yeux. On peut s'en convaincre en prenant un hymne au hasard. On y verra, d'un instant à l'autre, et d'un mot au suivant, le même phénomène naturel, le feu ou le vent, par exemple, qualifié, décrit d'après sa nature sensible, avec ses propriétés et ses effets connus, puis aussitôt considéré comme une personne qui entend, voit, veut, marche, mange, et avec qui l'homme fait de véritables contrats, offrant la nourriture ou la boisson du sacrifice et réclamant la protection en échange. L'application de l'idée de divinité s'étend ou se rétrécit au besoin, dans la mesure des distinctions apportées entre les phénomènes; et une distinction quelconque a le pouvoir de faire un dieu. Et ce n'est pas seulement l'imposant spectacle des grands corps de l'univers et des forces de la nature, ce n'est pas même la simple notion d'un météore, qui a le privilège de suggérer la personnification divine : tout ce que l'imagination envisage avec intérêt peut être appelé au même rôle, par exemple le Sacrifice, et jusqu'aux ustensiles dont le sacrificateur fait usage; et la Parole qui va trouver les dieux (la Prière), et la Liqueur sacrée qui, versée dans les libations, répare et entretient leurs forces. Toutefois, les dieux qu'engendrent ainsi la sensation, l'admiration, la puissance instinctive du langage ne sauraient prendre dans le monde une existence active et permanente, sans que les mêmes hommes qui les ont créés pensent à les compter; il n'est donc pas étonnant que quelqu'un des hymnes où cette création se donne libre carrière mentionne en passant un nombre fixe de divinités (*trente-trois*, nombre bien dépassé dans la pratique, et, ailleurs, *trois mille trois cent trente-neuf* !). Mais tout se borne là, sans classification et sans hiérarchie. Plus tard on voudra ramener les dieux à trois ordres, le Feu, l'Air et le Soleil, et ces trois à un seul; alors on tirera parti de tel passage d'un hymne, fût-il démenti par cent autres, et les commentateurs découvriront dans le moindre mot le dogme qu'ils ont présent à la pensée.

Il n'y a point de hiérarchie : chacun des dieux agit dans sa sphère naturelle, en accord ou en lutte avec les autres, ainsi que se comportent les phénomènes, sans qu'aucun règne en maître comme dans ce palais éthérien que la mythologie de l'Olympe nous a rendus familier. Mais il y a une idée divine dominante, l'idée générale du feu et de la lumière en ses innombrables applications. Les dêvas sont proprement les Lumineux, et c'est le radical *div* de ce mot *Dêva* qui est l'élément encore reconnaissable des formes variées du mot *Dieu*, et quelquefois aussi du mot *Jour*, dans les langues grecque, latine et néo-latines, dans la nôtre pour ne nommer ici que celles-là. Un dieu continuellement invoqué dans le *Rigvéda* est le Feu lui-même (Agni, *ignis*), comme le premier agent du bien de l'humanité sur la terre, faisant place à l'homme et à ses travaux au sein des forêts, qu'il détruit impétueusement, ami du monde, gardien du foyer, prêtre et sacrificateur, ministre chargé de convoquer les autres dieux qui assistent avec lui au sacrifice et prennent, comme lui, leur nourriture de la main de l'homme. On voit que ce feu n'est point un feu céleste et mystique ; c'est expressément le *Fils de la force* et le *Fils du bois frotté,* un dieu de la terre, que Manou, le premier patriarche, institua pour présider au culte, c'est-à-dire au repas sacré de la famille.

Indra et la troupe violente des Vents (Maroutas) déploient dans l'air, pour le bénéfice de l'homme, une énergie terrible et victorieuse comme celle d'Agni sur la terre. Indra, dont la plupart des attributs développent l'idée la plus vaste possible du domaine éthéré, ou de l'air en tant que lumineux, ou enfin du ciel, si nous attachons à ce mot sa plus haute et sa plus pure signification météorologique, Indra est la forme universelle et bienfaisante de l'Igné céleste. Tout brillant d'or, traîné par des chevaux d'azur, il porte, il lance la foudre contre les démons de l'obscurité, les nuages ; il ouvre au soleil sa voie, il répand l'eau sur la terre et se manifeste ainsi comme le maître de la vie, le multiplicateur des troupeaux, l'auteur de toutes les richesses. Il a pour compagnon le dieu Vayou à la grande voix, c'est-à-dire l'air comme souffle, et les Vents particuliers, les puissants Maroutas, qui chassent devant lui les nuées. Ce dieu, dont le caractère atmosphérique est si accusé, n'est pas moins celui de tous qui peut-être a la personnalité la plus éclatante. C'est un souverain, un maître sage autant que fort, et toujours jeune, qui protège les descendants de Manou, entend leurs prières, ses *épouses*, est flatté de leurs louanges, leur envoie des fils, des chevaux, des vaches, des récoltes, lutte et triomphe avec eux dans les combats et vient tous les jours s'asseoir sur la pelouse du sacrifice. Car il aime les mets, il est altéré de toutes les libations, surtout de cet enivrant Soma, la Liqueur-Dieu, qui,

elle aussi, donne le bohneur. D'autres divinités sont présentées tantôt comme bienfaisantes et tantôt comme nuisibles dans les mythes où elles ont des rôles en ce qui touche les intérêts humains. Elles ne se classent point par ce caractère, tant l'observation et la traduction mythique des faits célestes ou atmosphériques dominent les sentiments du bien et du mal. Mais la divinité d'Indra, dont, au surplus, la prééminence ne remonte pas aux temps primitifs, est invariablement favorable. L'œuvre capitale qui est la sienne, la délivrance des « vaches célestes » dont nous verrons tout à l'heure le sens, met Indra entièrement à part des autres dieux.

La plupart de ces derniers appartiennent à l'ordre des conceptions météoriques. Le Soleil lui-même (Sourya, Aditya, Mitra, Savitri, etc.), sous la multitude de ses noms, n'est pas cet astre, ce corps toujours le même que voit l'homme devenu plus ou moins observateur et astronome : c'est un véritable météore que l'imagination personnalise distinctement pour chaque état que lui prêtent les sens, par exemple levant ou couchant, visible le jour ou invisible la nuit, ou pour chaque fonction qu'il semble remplir dans l'atmosphère. Au milieu de ce labyrinthe de notions souvent obscures pour nous, se trouve quelquefois nommé le dieu solaire Vichnou, destiné à devenir l'être adoré d'une religion bien différente, sous la prétention de l'identité. Un dieu rival de celui-ci, et d'une illustration non moindre dans l'Inde, Siva, n'appartient pas davantage au cycle ancien. Il est vrai que Roudra, un des noms de Siva, figure dans nos hymnes; mais le Roudra primitif paraît n'être qu'un chef, un père des Vents dont la fougue est un fléau. Quand le concept renfermé dans son nom se généralise, ce dieu, *qui fait pleurer*, devient la personnification vague de tout ce qui apporte la mort aux hommes et aux troupeaux, quelque chose comme Nirriti, autre symbole, cette fois féminin, du Mal et de la Mort; mais son caractère ne trahit rien du culte que les Indiens vouèrent à la Nature dévorante, à l'époque où Siva, divinité d'origine étrangère, usurpa le nom védique de Roudra.

Au reste, la terreur n'est point un mobile religieux des Aryens primitifs. L'ordre d'idées et d'images où se complaît leur poésie est presque toujours aimable. On en jugera, par exemple, d'après la place qu'y occupent les Aurores et ces Cavaliers jumeaux (les Asvinas) dans lesquels se personnifient les premières clartés matinales. La naissance du jour est, pour les auteurs des hymnes, une source intarissable de sentiments d'admiration et de reconnaissance. Puis leur pensée se porte sur le Soleil, sur Indra, sur les Vents et sur les Ondes. Mais, avant l'aurore même, ils ont pensé au Sacrifice; ils ont fait naître du Bois le Feu terrestre, dieu chargé de leur amener les autres dieux autour du Foyer, sur le Gazon; ils ont nourri la Flamme avec ce

Soma beurré dont les émanations réparent les forces divines, montent au ciel et se réunissent aux sources de la vie.

Je m'arrêterai peu sur les mythes du *Rigvéda*, qui ne semblent d'ailleurs ni bien fixés ni bien développés, mais à l'état naissant, pour ainsi dire, et sujets à ces incohérences où se trahissent l'imagination improvisatrice et l'absence de dogmes formulés. Les variantes et les contradictions sont de l'essence d'une mythologie œuvre du peuple, et inhérentes au procédé mythologique en lui-même, à cause du croisement continuel des phénomènes et des idées qu'ils sont aptes à symboliser. L'étude des mythes aryens primitifs ne présentera un véritable intérêt général que lorsque la critique sera parvenue au point de les tous expliquer philologiquement, d'en présenter les séries sans esprit de système, avec ce désordre et cet enchevêtrement qui font partie de la vérité, et d'y rattacher, soit par filiation, soit à titre de similitude naturelle, les produits comparables des autres nations. C'est un travail que l'on peut dire avancé, si l'on considère le peu de temps écoulé depuis que la science l'a entrepris, mais non pas malheureusement eu égard à la carrière à parcourir. Dans l'état, la plupart des mythes ou des courtes légendes que je pourrais rapporter auraient moins de prix en eux-mêmes que pour confirmer ce que j'ai dit d'une phase de l'esprit humain, principalement chez les races aryennes, et de l'étonnante naïveté des conceptions primitives. Mais les traits qu'il m'est donné d'indiquer en passant atteignent ce but autant que le permet la brièveté.

Toutefois, je ferai exception en faveur d'un mythe que les hymnes du *Rigvéda* reproduisent souvent ou, pour mieux dire auquel ils font de continuelles allusions. Son importance, en tant que forme préférée et familière de l'inspiration et des sentiments religieux à cette époque primitive, s'accroît encore par ce fait que d'autres nations doivent nous l'offrir à leur tour et sous des modes diversement spontanés ou élaborés. Je veux parler du combat de la puissance divine contre les Titans. Ici la lutte est de l'ordre naturel et atmosphérique, elle concerne les grands météores desquels dépendent la fécondité de la terre et la conservation de la vie humaine : les rayons solaires, la pluie, les vents, les nuages, la foudre qui semble les déchirer. Le Nuage est le personnage titanique dont le Maître du tonnerre entreprend de punir l'audace et craint un moment de ne pas triompher. Et pourtant il se rencontre là une de ces anomalies ou plutôt de ces nécessités de l'esprit mythologique, si différent de l'esprit logique. Ce même Nuage, qui d'ordinaire est peint comme l'ennemi, paraît en d'autres occasions envisagé comme un être bienfaisant, puisqu'il porte dans son sein l'eau fécondante. Alors il partage avec le rayon lumineux la

dénomination étrange et flatteuse de *vache* et de *vache céleste*, qui appartient à tout ce qui est bon et utile et, par exemple, au Sacrifice, à la Prière, à la Libation, aussi bien qu'au Rayon ou au Nuage.

Mais le plus souvent les nuées se prennent pour des météores malfaisants qui retiennent emprisonnés les rayons ou les ondes si ardemment désirés ici-bas. C'est Bala, c'est l'avare Pani, ce sont les enfants de Pani, c'est Souchna le desséchant, c'est surtout le noir Vritra, avec la troupe des Asouras, qui gardent au fond d'une caverne du ciel les vaches célestes injustement enfermées. Ahi, le Serpent-Berger, les fait paître. Mais Indra, le dieu puissant, fortifié par les libations de l'enivrant Soma que lui versent à toute heure les Angiras (patriarches sacrificateurs), Indra s'élance avec les impétueux Maroutas (les vents), foudroie les gardiens de la caverne, détruit les maisons des Asouras, terrasse Vritra et les autres ennemis et délivre les vaches. Le tableau se termine par la joie de la terre arrosée. On voit que les hommes ne sont inutiles ni au combat ni à la victoire, puisque, par leurs sacrifices, ils entretiennent la vigueur de leurs dieux. Et ceux-ci se réjouissent à l'égal des hommes, parce que, comme eux, ils se sont alarmés de l'invasion des puissances de l'obscurité.

J'ai nommé deux fois le Soma. C'est encore un mythe qui appelle l'attention. Ou plutôt c'est plus et mieux qu'un mythe, car on y voit l'imagination suivre d'abord sa marche ordinaire en personnifiant une liqueur sortie du filtre et du pressoir, puis conduire au ciel les vapeurs des libations faites dans le feu et les employer, par une sorte de physique ou de physiologie à l'antique, à poser le principe créateur et animateur du monde. Ce dieu-Liqueur (Indou, c'est son nom) doit sa naissance au sacrificateur qui le prépare et devient ainsi l'agent du salut universel. Dans un autre sens, il est le fils du Nuage et descend du ciel avec les Ondes ses sœurs, nourricières des plantes. Cueilli et fermenté, c'est dans le Mortier, sous le Pilon, que son existence commence avec un corps grossier (1). Mais bientôt il revêt un corps purifié et glorieux sur le filtre de laine où il laisse sa vieille dépouille. Alors il se joue dans le vase de bois et devient le courage des héros et la mort des ennemis.

C'est surtout mêlé avec les produits gras de la vache et versé en libation dans les flammes que Soma atteint sa haute personnalité

(1) Ce *vin* de l'Arye antique s'obtenait par la fermentation des tiges et des baies de l'*Asclepias acida* ou *Sarcostemma viminalis*, mêlées à l'orge et convenablement humectées. On joignait au breuvage du miel et du beurre. Il paraît qu'on regardait l'*Onde* même du Soma, l'*Humide*, comme propre à *nourrir le feu*, indépendamment des corps gras qu'on y ajoutait (voy. le *Rig-véda*, *passim*).

divine. Comme Agni, qui lui est d'ordinaire associé dans les invocations, il part de la terre et s'élève au ciel, dans le séjour des eaux fécondantes, des feux et des lumières que gardent les dieux souverains. De là le nom de *dieux intermédiaires* que les mythologues donnent quelquefois à ces dieux du sacrifice. Ainsi divinisé, Soma ne s'asseoit plus seulement au milieu des autres dieux sur le gazon du sacrifice : messager auprès d'Indra, ardent comme lui, il lui communique sa force; il se confond en lui, et en Vayou, en Mitra, en Varouna (dans l'Air, dans le Soleil, dans l'Eau céleste). Enfin ce nom de Varouna (*Couvrant tout*, d'où le grec οὐρανός) est aussi son nom; il siège dans le Ciel, il est le Ciel même, considéré en sa qualité de fluide primitif ou *Maître des eaux*. Encore un pas, le fils du sacrificateur va devenir le père du monde. Il en est la vie, comment n'en serait-il pas l'auteur? *Se jetant au sein de l'être qui soutient les hommes et les dieux*, *enivrant le Ciel et la Terre*, *allumant les flambeaux célestes*, *enfantant la lumière du Soleil*, quel autre que lui aurait *produit les plantes et les vaches*? Il est donc naturel que le poète passe de l'idée d'entretenir la vie à l'idée de l'engendrer et en vienne dans son exaltation à poser ce Soma *qui voit tout*, *qui soutient tout*, comme celui qui le premier a *enseveli l'Obscurité dans la Lumière*, *qui a fait le Ciel et la Terre*, *qui les a séparés*, *qui a nourri ce couple de son lait et lui a communiqué une force invincible*. Dans les mêmes hymnes, suivant un autre ordre d'idées, on voit le dieu garder son rôle de nectar ou d'ambroisie : nourriture céleste, breuvage par excellence, les hommes s'en promettent la jouissance pour une vie ultérieure, où il atteindra son état définitif de croissance et d'exaltation de qualités; ils lui demandent l'immortalité et tous les plaisirs, dans la demeure lumineuse qui ne finit point.

Le Soma tient une place considérable dans le *Rigvéda*, et non pas seulement dans les parties qu'on juge les moins anciennes. Tout ce qui précède n'est qu'un centon de passages extraits de ces hymnes. Le culte et l'importance dogmatique de ce dieu paraissent s'être maintenus, étendus même pendant quelque temps. On le trouve présenté dans un autre *Véda* (le *Samavéda*) comme un sauveur qui se soumet au martyre, à la *passion* du mortier et du pressoir pour le salut du monde, se purifie de ses souillures terrestres dans les eaux de la fermentation, renaît jeune et brillant, épouse la flamme, expire, enfin ressuscite dans le Ciel où il se confond avec le Feu-Constructeur et avec le Feu-Soleil, Agni-Touachtri, Agni-Sourya (voir Langlois, *Mémoire sur Soma*).

La religion du Soma semblait donc appelée avec celle d'Agni à poser le fondement de la théologie de l'Inde et à tenir lieu de ce qui fut le brahmanisme. Mais il en advint autrement. On serait d'abord

tenté de croire que l'esprit anthropomorphique, qui ne cédait point aux progrès de la mysticité, ne put s'accommoder d'une divinité de nature si matérielle, ayant son origine dans la Somalatâ, la reine des plantes, et non dans un ancêtre homme-dieu. Il n'en est rien ; le procédé des généalogies fabuleuses et des légendes magiques, auquel rien n'échappa, ne recula pas plus devant Soma ou Agni que devant tout autre dieu quand il s'agit de leur faire place dans les familles des anciens patriarches. Mais l'élaboration des dogmes donna les premiers emplois démiurgiques et les substrats des grandes incarnations à des personnages que la tradition la plus ancienne avait laissés moins déterminés, plus propres à porter des conceptions neuves. La doctrine de la pénitence étant devenue la base de toute théologie, et de l'ontologie même, fait unique et étrange, ce fut certainement un motif de déposséder les dieux physiques ou météoriques en faveur de ceux dont la nature était, d'un côté, presque toute humaine et, de l'autre, plongeait dans les profondeurs métaphysiques. Indra lui-même se vit rejeté dans un rang secondaire, et à la fin précaire. Soma fut réduit, en grande partie, aux attributs de dieu-Lune, que les rapports supposés de l'astre des nuits avec la végétation lui avaient fait accorder. Il put encore jouer d'assez grands rôles légendaires, quoique subalternes ; il put se retrouver dans certains poèmes, tel à peu près qu'il avait été autrefois, et sortir un moment de son domaine refroidi, car rien ne se perd dans la mythologie de l'Inde. Mais il cessa de nourrir la dévotion et d'être un objet essentiel de la doctrine et du culte. La pensée spéculative que nous venons de voir, sur le fondement de l'ivresse des sens combinée avec le sacrifice, préluder, à l'époque védique, à la construction d'une sorte de religion eucharistique, cette pensée négligée par les Indiens se conserva mieux chez d'autres nations de la même famille. Nous la retrouverons dans le mazdéïsme et dans les mystères de Dionysos (Bacchus) où elle ne demeurera pas perdue.

Agni, ce dieu frère et émule de Soma, Feu vivifiant, complément de l'Eau vivifiante, partagea sa décadence comme il avait partagé sa grandeur. Il est visible que la réflexion naissante s'était exercée quelque temps sur Agni en généralisant ses qualités créatrices et les transportant du foyer de l'homme au domaine céleste. Peut-être même cet effort fut-il plus prolongé sur Agni que sur Soma, et au détriment de ce dernier, mais il dut céder enfin à la gloire de Vichnou. Une ressource resta aux adorateurs de ces anciens dieux, d'ailleurs bien naturelle dans ce pays, dans cette religion de l'identification universelle : ils déclarèrent que *ce Monde, que les savants connaissent pour être le monde d'Agni et de Soma, est connu de Brahmâ comme étant le monde de Vichnou*, et que *Vichnou est Agni et Soma*. Ail-

leurs Agni et Soma sont Brahmâ lui-même (voir le *Harivansa-Pourâna*, traduit par Langlois).

Mais ce n'est pas le lieu d'insister sur la transformation de la mythologie dans la période brahmanique. Achevons de caractériser la religion du *Rigvéda*. Tout son culte consiste primitivement dans le sacrifice, c'est-à-dire dans le partage des aliments et de la boisson avec les dieux; et le sacrifice commence au lever du jour par la génération mystérieuse du Fils de la Force, l'invocation d'Agni et de *tous les autres*, et la libation du Soma; puis se renouvelle aussi souvent que le repas domestique. L'attitude de l'homme vis-à-vis du dieu n'est point celle de l'adoration. Ce sentiment, cet acte de latrie, ailleurs prépondérant, identique avec la religion même, ici est tout à fait absent. L'homme de l'Arye antique est l'homme libre, non celui qui doit en certains de ses descendants se courber sous les religions fanatiques de l'Inde, mais le frère du Grec, du Romain, du Gaulois et du Germain. Sans doute il craint la puissance de certaines divinités nuisibles, Asouras, Dêtyas, qui troublent le bon ordre du monde, principalement dans l'atmosphère, mais il ne fléchit pas devant elles et ne cherche pas à les désarmer par des bassesses ou des offrandes sanglantes; il invoque contre elles les dieux bienfaisants que fortifient incessamment ses sacrifices, il célèbre par ses chants leurs combats et leurs triomphes. Il se confie en sa force, dont les dieux mêmes entrent en participation, grâce aux mets qu'il prépare pour eux et pour lui; le sacrifice est un contrat d'échange qu'il fait avec eux; ils lui doivent en retour la sûreté de ses récoltes, la croissance de ses troupeaux, la multiplication de sa famille, la défaite de ses ennemis, en un mot la richesse, la population et la victoire.

Les ennemis que mentionnent fréquemment les hymnes ne sont pas des frères ou d'anciens alliés, mais des tribus sauvages qui inquiètent l'Aryen, ou qu'il est obligé de refouler pour s'étendre. Rien n'indique chez lui cette passion de la guerre pour la guerre qui devint et fut longtemps fatale à toutes les branches de sa race, à toutes, car l'Indou lui-même eut son époque *héroïque*. Mais l'Aryen ne demande à ses dieux qu'à jouir en paix des douceurs de la vie patriarcale. Cette vie qu'il s'est faite est d'une simplicité extrême, sous un climat tempéré, avec des habitudes régulières et laborieuses, avec des mœurs familiales pures, qu'atteste encore pour nous le sens caractéristique de quelques mots importants de sa langue, ramenés à leur origine étymologique, enfin sans autres rapports sociaux, sans autres chefs que ceux que l'esprit et le développement de la famille engendrent, et sans autres prêtres que les époux. Cette race pouvait légitimement se parer d'un titre : *Aryas, les honorables*, qu'elle partageait

avec Agni, Indra, le Soleil, les Clartés du matin. Elle avait sans doute aussi le droit de mépriser les mœurs des peuplades qu'elle combattait. Elle ne se divisait point elle-même, à cette époque, en plusieurs *castes*; car on trouverait d'un fait de cette importance mille traces positives dans tant de centaines d'hymnes, tandis qu'il faut en chercher la première indication claire dans l'un des plus récents. Mais quand il serait vrai que les idées trop justifiées de noblesse et de bassesse du sang eussent dès lors établi chez les Aryens des lignes de démarcation destinées à devenir si profondes, ce qui est possible, il y aurait loin de là à une organisation religieuse et civile contre laquelle dépose toute l'ancienne poésie védique.

De ce que nous avons dit ressort le sens qu'avait le sacrifice dans la pensée de l'Arye primitive. On voit que l'idée d'une expiation pour des péchés connus ou inconnus, commis envers les hommes ou envers les dieux, n'y paraît point. Le pardon demandé pour des fautes commises n'est qu'exceptionnellement le sujet de quelqu'une des invocations si multipliées dans les hymnes. Il n'est pas moins vrai qu'une croyance autre que celle d'un commerce d'échange et de services mutuels se fait jour, et devient à la fin prédominante. Le sacrificateur attache au sacrifice le concept du devoir et de la piété, et lui attribue peu à peu une vertu mystique bien différente de la vertu de nourrir les dieux et les mondes. Les notions de pénitence, de dévouement, de don et de perte de soi-même se glissent dans l'offrande d'un partage amical, et déjà certains hymnes, les plus récents, nous offrent la création comme l'acte d'un premier sacrifice: celui de la divinité elle-même. Mais le sacrifice vraiment antique est caractérisé partout avec la dernière évidence dans les hymnes nombreux dont l'âge primitif ne fait doute pour aucun critique.

Au reste, la matière de l'offrande se compose exclusivement, à cette même époque, des objets habituels de la consommation du peuple, c'est-à-dire de laitage, de riz, et aussi d'animaux ruminants, mais des plus petites et des moins précieuses espèces. Nous sommes loin, non seulement des sacrifices humains, mais de ce fameux *asvamédha*, sacrifice du cheval, qui devint une des folies des princes de l'Inde et passa pour leur donner, à la centième fois, la certitude de détrôner Indra et de prendre sa place. Le plus grand luxe de la table est le sacrifice de la vache. On le réserve pour remplir les devoirs de l'hospitalité. Combien, ici, nous sommes éloignés de l'époque où le meurtre de cet animal fut regardé comme le plus abominable et le plus irrémissible de tous les crimes!

Passons à la doctrine des âmes. Je regrette que la critique encore si imparfaite des textes des *Védas*, et en particulier des hymnes, ne

permette pas d'apporter une distinction certaine entre des compositions que séparent peut-être plusieurs siècles. Autant que me permet d'en juger la lecture de traductions sur lesquelles on ne peut compter qu'avec beaucoup de réserve, il y aurait deux ères différentes de croyance, deux théories des mânes, l'une faible et peu développée, l'autre brillante, qui fut le point de départ du système brahmanique des métempsychoses. La première aurait supposé un royaume des *ombres* analogue à celui qui nous est si bien connu dans la mythologie homérique, et aurait été seulement plus favorable aux mânes, que l'Aryen appelle avec leur *chef*, pour recevoir ses hommages et prendre part aux sacrifices. La seconde ferait partager aux morts la félicité des dieux célestes. Dans l'impuissance de distinguer, je dois emprunter le plus grand nombre des traits à cette dernière.

Tout cet ordre de croyances reposait sur un premier mythe, le mythe d'Agni mort et ressuscité à chaque sacrifice, c'est-à-dire du Feu éteint et qui sera rallumé, ou de celui qui est latent dans le bois et que le sacrificateur en suscitera par le frottement. Cet Agni du séjour caché est Yama, le dieu de la mort et le chef des morts. Fils du Soleil et petit-fils de Touachtri, le Feu organisateur, il vécut, lui aussi, à la lumière du jour. Il est maintenant le fidèle compagnon des trépassés ; il règne sur la destinée : les vivants le prient de prolonger leurs jours sur la terre; les morts, il les reçoit après que le Feu vivant, ce *mangeur de chair*, a consumé leurs corps et purifié leurs âmes, emportant le péché dans son étreinte; il les protège et les fait jouir encore des libations du soir et du matin. Il leur donne pour gardiens et conducteurs dans les plaines de l'air deux Chiens vigoureux, au poil fauve, aux quatre yeux, qui parcourent le monde : ce sont les bons enfants de Sarama (la Prière), cette Chienne qui éveille tous les jours les dieux et les guide jusqu'à l'entrée de la caverne où Vritra recèle les Vaches célestes. Mais quand l'invocation des hommes le rappelle de cette demeure lointaine du Sud, où la mort réunit les nations, Yama traverse les grands abîmes et vient. Il prend place sur le gazon, à la table sainte, avec les Pitris, instituteurs du sacrifice et générateurs du feu antique, avec les morts des anciens temps, avec le trépassé de la veille qui a suivi l'inévitable chemin de ses pères, et peut revenir, dépouillé de toute impureté, revêtu d'un corps lumineux, prendre au banquet la part que lui réserve l'affection des vivants.

Entre Yama et les Pitris, la parité de conception est entière. Ceux-ci sont les grands ancêtres, les grands morts de la famille aryenne, des Feux éteints, par conséquent, et des Feux ressuscités, toujours *nourris dans Agni* (*Agnichouattas*); et il n'y a pas contradiction, selon l'esprit du mythe et du temps, à ce que ces mêmes personnages

soient des fils de Brahman, ou des fils de Manou, des fils de l'auteur quelconque du premier Feu, du premier Sacrifice et des premiers êtres, et qu'en même temps ils soient appelés pères d'Agni et pères du Sacrifice, parce que cette qualité appartient aux ancêtres considérés universellement. Sous ce dernier point de vue, on va jusqu'à donner aux Pitris, qui sont alors les premiers et les plus anciens des mânes, le titre d'*ancêtres des dieux*, car on n'admet point entre l'homme et le Dieu la distinction familière à d'autres religions : également engendrés, nous verrons que le brahmanisme arrive aisément à leur faire des sorts semblables.

D'après cela, le royaume d'Yama renfermant tous les morts, anciens ou nouveaux, connus ou inconnus, et le nom de Pitris paraissant leur être attribué quelquefois indistinctement, il est clair qu'il doit y y avoir plusieurs ordres de ces mânes. On en distingue trois, en effet, et on en nomme davantage, mais les définitions nous manquent. Ce ne sont apparemment pas les plus communs qui sont les serviteurs des dieux, qui montent sur leurs chars, boivent leurs libations et mangent avec Indra; ou encore, que les hommes appellent leurs gardiens et prient de leur épargner la punition de leurs fautes. Les mérites des hommes sont liés dans plusieurs textes à l'idée de l'immortalité qui leur est promise, et ces mérites sont ordinairement relatifs à des obligations d'ordre liturgique. On ne trouve nulle trace dans les hymnes d'un rapport établi entre les devoirs proprement moraux de cette vie et les conditions de la vie future dans le séjour lointain des morts appelé quelque part le ciel suprême. Mais aussi n'y rencontre-t-on pas la moindre allusion à l'existence possible d'un lieu de supplices pour les méchants. C'est un signe remarquable, et non le seul, de la singulière moralité des tribus qui les ont composés; car les cieux et les enfers se font à l'image de la terre, et l'homme ne se les peint pas sans modèles. Quand les descendants de ces mêmes Aryens réalisèrent ici-bas (je pourrais même encore parler au présent) les plus effroyables conceptions de la Peine et de la Terreur, leurs religions en offrirent le reflet fidèle.

La forme des croyances dont nous venons de prendre une idée suppose la coutume de la crémation des corps. En effet, cet usage éminemment noble était lié aux notions que les Aryens se formaient de la vie future. Agni, suivant eux, enflammait de ses feux une portion immortelle du corps livré aux flammes. Les autres parties étaient rendues à la terre, au ciel, au vent, aux eaux, aux plantes. Ni l'oiseau, ni la fourmi, ni le serpent, ni la bête féroce ne devaient y toucher : mais, couvert de la graisse des vaches, *un Feu* avait charge de les consumer, puis de s'éloigner vers les Pitris, pour faire place, sur le sol lavé et balayé, à *un Feu* nouveau allumé pour le sacrifice

des mânes. Le nouveau corps, le corps enflammé, transportait l'âme dans les courants aériens, sous la conduite du Chien céleste, aux terres lointaines du Midi, d'où la Prière pouvait le ramener, silencieux convié des fêtes de la famille. D'autres, parmi les hymnes, font allusion à l'immortalité, *dans les lieux où s'arrête le ciel, où sont les grandes eaux, où règne le fils du Vivasvat*, comme parle l'un d'eux. La plupart ne supposent rien au delà du royaume de ce fils du Soleil (le dieu Yama). J'en trouve un pourtant qui semble donner au Soleil lui-même, comme grand voyageur et pasteur du monde, *qui sauve son troupeau*, une sorte de patronage sur les âmes. Enfin, il serait inutile de citer, sinon comme poétiques, ces chants communs à tant de peuples, chants de funérailles dans lesquels on rappelle la mort de tous les points du monde. Mais le *Rigvéda* nous en offre un très beau, d'une grande élévation, où l'âme, que les survivants veulent ramener à son habitation et à la vie, est supposée visiter au loin les régions de l'espace et du temps. Ce chant n'est pas des plus anciens, selon Eugène Burnouf, mais il est inspiré par un esprit bien différent de celui que nous verrons plus tard se révéler dans la doctrine des métempsychoses.

CHAPITRE XV

Éléments de l'anthropomorphisme, éléments du panthéisme chez les Aryens.

Revenons maintenant à cette méthode de personnification des phénomènes qui est le fondement de la mythologie aryenne. La critique s'est posée et se pose encore la question de savoir si beaucoup de noms employés dans le *Rigvéda* doivent se prendre dans le sens de personne ou dans le sens de chose ou qualité (1). Mais je crois que la seule existence de la difficulté en indique la solution. Les créateurs de la langue et de la mythologie ne distinguèrent pas d'abord ce qu'il devint plus tard un besoin de distinguer : je veux dire, car il faut peut-être ajouter cet éclaircissement à la thèse avancée dans un chapitre précédent, que, dans cet état primitif de l'esprit (et chez les Aryens surtout), la distinction ne se fit jamais quand l'imagination et la passion religieuse se joignirent à la nature du langage pour engendrer la confusion. Elle se fit, et la réflexion vint l'appuyer, partout où la force de l'expérience obligea impérieusement l'homme à considérer des qualités qui ne sont pas celles de sa personne ni d'aucune autre qui lui ressemble. Encore résista-t-il de toutes ses forces lorsque sa croyance fut une fois engagée par l'habitude. Je ne pense donc point que la mythologie soit née parce qu'on en vint à entendre d'une personne ce qui avait d'abord été dit d'une chose : il m'est impossible de concevoir comment on en serait venu là si on n'y était venu dès l'origine. Mais je pense qu'on arriva, au contraire, à entendre d'une *chose* (chose, idée abstraite, universelle, destinée à se déterminer empiriquement pour chaque cas particulier) ce que l'on entendait primitivement d'un *personnage* (représentation universelle encore, mais autant que possible modelée sur la représentation passionnelle de soi). A mesure que s'étendit et se fixa le plus

(1) Voir un exemple curieux de ce doute dans la belle préface de Burnouf, t. III du *Bhagavata-Pourâna*, p. LXI sqq. Le grand philologue se demande si les trois mots *vâivasvatam yamam râdjânam* doivent se traduire *fils de Vivasvat*, *Yama*, *oi*, ou plutôt *fils du soleil*, *dompteur brillant*. Il s'agit du mythe du dieu de la mort, le *grand dompteur*.

scientifique de ces deux concepts, la distinction nette de la personne et de la chose entra dans la connaissance. C'est alors que commença ce qu'on appelle l'anthropomorphisme.

Car il n'est pas tout à fait juste de nommer ainsi le procédé mythologique primitif dont j'ai tâché de me faire une idée. La confusion qui en est l'essence s'oppose précisément à ce que le phénomène divinisé cesse d'être phénomène en jouant un personnage. Le dieu ne prend donc pas expressément la forme humaine, ou, si l'on veut, il la prend au point de vue idéal, puisqu'on le doue de passion et de volonté, mais il ne perd pas pour cela sa nature physique. En un mot, pour faire le dieu, *le phénomène est posé homme idéal*, à ce moment de l'esprit ; et, au moment qui suit, *l'homme idéal est posé phénomène*, et cela bientôt, non plus par identité, mais par causalité. L'anthropomorphisme est propre à cette dernière *phase*.

Dans la phase flottante et à la fois la plus féconde de la pure mythologie, dont le *Rigvéda* nous offre le modèle achevé, il n'y a pas encore place pour cet anthropomorphisme dont nous avons coutume de prendre le type dans la mythologie grecque. Ce qui le montre clairement, c'est que l'ordre des parentés, ce caractère si naturellement imposé à toute représentation de personnes humaines en rapport les unes avec les autres, est constitué d'une manière à peu près fixe en ce qui concerne les dieux olympiens; les variantes tiennent à des différences locales de construction et de tradition des mythes. Rien n'approche, au contraire, de la liberté d'imagination avec laquelle les Aryens disposent des titres de paternité, de maternité et de filiation, et les échangent les uns contre les autres, chez les mêmes personnages, selon la rencontre des idées qu'ils veulent rendre par ce procédé mythologique. Par exemple, Aditi, sorte de personnification du ciel souverain, est tantôt mère, tantôt père, quelquefois fils, ou encore la réunion des dieux, tout ce qui doit naître, le ciel et la terre, leurs produits, enfin l'un de ses propres fils, les Adityas : Aryamân, considéré en particulier. Cette même Aditi est tout à la fois la fille et la mère de Daksha, qui paraît être Agni ; et Agni lui-même engendre sa mère ; Soma est le père de son père, etc., etc. On comprend que des familles régulières d'êtres divins ne sauraient s'organiser, sous le pur règne de l'habitude mentale de prendre les rapports généalogiques pour signes de la génération des phénomènes, dont l'ordre de production varie selon le point de vue et peut prendre toutes sortes d'aspects. Remarquons en passant combien de difficultés attendent le mythologue qui cherche à introduire un esprit de système dans le chassé-croisé des divinités qui se subordonnent diversement les unes aux autres, selon les cas des relations physiques que les mythes leur font exprimer, et qui s'élèvent chacune à la supré-

matie, revêtant des attributs et recevant des honneurs sans limites, sitôt qu'elle est considérée sous l'aspect d'une de ces puissances qui tiennent une place essentielle dans l'ordre de la nature et pour la conservation de la vie. On se demande quels sont les dieux souverains. Est-ce Varouna, celui *qui enveloppe tout* (ciel matériel ? ciel idéal ?) ou Mitra, le *dieu ami*, le *dieu du jour* ? ou Aditi, concept de ce qui est *sans lien* et *sans limites*, personnification de l'aurore, mère des divinités solaires ? De continuelles identifications, de continuels échanges de rôles entre les personnages divins sont pour confondre les mythologues (1) qui cependant persistent à se mettre à la place des mytho-poètes — fort différente de leur point de vue — et à se poser des questions que ceux-ci n'auraient pas comprises.

Il est inévitable que la production mythologique pure, livrée à la fantaisie, s'use et périsse dans l'anarchie de son œuvre. En effet, dans le développement du procédé primitif, chez un peuple intellectuellement bien doué dont la naïveté se perd, l'imagination ne tarde pas à se livrer à la recherche plus réfléchie des causes, mais sans avoir encore conscience des difficultés du sujet, et de son ignorance, et du besoin d'une méthode. Les dieux se sont multipliés et mêlés inextricablement ; de nombreuses légendes à forme toujours humaine ont brodé sur le fond simple des premiers mythes, et fait de plus en plus ressortir le caractère personnel prêté aux phénomènes divinisés et l'insuffisance de ce point de vue pour leur interprétation. L'esprit semble sur le point de se mettre en face de lui-même, de reconnaître son œuvre première et de la détruire ; mais la foi le retient et l'habitude lui commande de garder ce que sa spontanéité ne produirai plus. Alors, dans cet embarras, les uns élaborent des systèmes, à l'effet de s'expliquer leurs croyances et de les compléter. Ce sont les mythographes et premiers philosophes, qui ne tarderont pas à remplacer les fictions anthropomorphiques par des fictions d'une autre nature, en prêtant aux divers phénomènes des *substances* spécifiquement appropriées. Les autres, plus ignorants, continuent de vaquer à la production légendaire. Mais désormais les bases du travail sont changées. Tout repose sur l'humanité de la divinité, sur une humanité qui ne s'identifie plus avec les phénomènes, qui les produit et qui en dispose. Nous aurons des cosmogonies et des théogonies d'émanation, des dogmes d'incarnation, des histoires de dieux qui ont pris des corps d'hommes.

Cette évolution est celle des religions de l'Inde. Elle est déjà très sensible dans les derniers hymnes du *Rigvéda*. On y trouve de petits

(1) Voy. par exemple, Abel Bergaigne, *Les dieux souverains de la religion védique*, et Max Müller, *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde*.

drames divins, des légendes commençantes et des essais de cosmogonie. Les dieux tendent à vivre humainement dans des habitations, avec une famille, avec des sujets. Une mythologie analogue à celle de la Grèce est en voie de se produire, mais qui en différera bientôt profondément, grâce à l'introduction de nouveaux dieux plus élevés que les anciens, et à l'esprit mystique et ascétique qui présidera à leur conception. Mais on a tort de croire, comme on le fait en général, que l'anthropomorphisme disparut des religions de l'Inde. Nous verrons, au contraire, que toute manifestation divine continua à s'y résumer dans un homme, et cela dès l'origine des êtres. Brahma, Vichnou sont des hommes véritables qui ne diffèrent de leurs *semblables* que par le pouvoir qu'ils ont de prendre ou de former à volonté des corps. Ceci est tellement vrai que les dieux supérieurs sont présentés souvent comme ne devant leur élévation qu'aux austérités prolongées dont ils ont été et dont ils sont capables, et que les dieux inférieurs peuvent à cet égard être surpassés par des mortels, qui prennent alors leur place. Tout le génie de l'Inde aboutit à cette conception, comme aussi à traiter d'illusions et de magie les corps et la nature entière.

C'est même encore un produit de l'anthropomorphisme, que toute cette doctrine indienne de la magie divine. J'ai dit qu'à l'idée du *phénomène naturel humanisé* avait succédé celle de l'*homme développé en phénomènes naturels*. Or deux cas peuvent se présenter dans la manière dont l'esprit s'attache sérieusement à ce point de vue. Il peut arriver que la moralité d'un peuple le porte à comprendre la production et le développement du monde comme une application des vertus d'ordre et de sagesse, non moins que de puissance, qui résident dans l'*Homme initial* céleste, auteur des phénomènes; alors l'idée immorale de la magie est exclue par les notions de plan, de règle immuable et d'éternelle sécurité. Je n'ai pas besoin de nommer les nations qui entendirent ainsi la création et la conservation de l'univers, ou, du moins, qui firent de cette part de magie dont elles ne surent pas se défendre un lot des *puissances infernales*. Mais un peuple corrompu peut prendre un autre chemin et faire entrer, dans son concept du pouvoir générateur des phénomènes, cet élément de caprice que comporte la volonté appliquée aux passions humaines. Le phénomène naturel, dont la constance, on le sait, ne ressort complètement que des efforts prolongés de la science, doit alors participer de l'arbitraire humain où il prend naissance. Et la magie est le vrai nom de l'opération par laquelle ce phénomène émane de cet arbitraire joint à un pouvoir supérieur (1). L'homme, avec les facultés dont il dis-

(1) Je sais que la magie arriva et devait arriver partout à se forger des

pose, produit des effets qui paraissent très surprenants quand l'habitude n'en simule pas l'intelligence : ce même pouvoir amplifié et exalté, il peut l'appliquer au dieu, particulièrement à celui qui étend ses créations sur la scène du monde, et en faire sortir cette scène elle-même, et ses acteurs, et les corps qui sont leurs costumes. Tout cela, dira-t-on, est bien idéaliste. Mais cet idéalisme remonte incontestablement à la haute antiquité dans l'Inde.

Déjà dans les hymnes on voit Indra lutter à l'aide d'une magie supérieure contre la magie des Asouras qui assemblent les nuages où ils retiennent captives les Eaux, les Vaches célestes. Les météores se trouvent donc être des prestiges exercés par une puissance divine, c'est-à-dire humaine, mais amplifiée. Que cette manière de voir se généralise, et la nature elle-même, la nature entière deviendra la Maïa des temps postérieurs, et nous tenons l'origine de la croyance aux ensomatoses, aux métamorphoses, à tous les jeux de la divinité et aux imitations qu'il sera donné d'en faire aux ascètes suffisamment mortifiés par la pénitence et divinisés par l'extase. Enfin nous devons comprendre quelle perturbation intellectuelle et morale se lie à de telles doctrines. Elles sont un principe véritable d'aliénation mentale pour des hommes qui ont perdu la naïveté primitive, qui sont même passés à l'état contraire, et apportent une subtilité extrême à l'agencement de leurs idées. L'illusion et la magie sont si bien ce qui les impressionne. au spectacle du monde, et, avec cela, le sentiment religieux les pousse à tel point à s'extravaser de la vie présente, qui n'a aucun prix à leurs yeux, qu'ils en viennent à perdre totalement le sens critique et le sens historique. On a souvent fait cette remarque que les Indiens ont aboli, autant qu'il a tenu à eux, toute succession et toute chronologie ; mais elle est plus vraie qu'il n'est possible de l'exprimer. C'est un peuple d'aliénés qui supprime le temps, l'espace, confond tout, et ne regarde ni aux contradictions ni aux anachronismes, parce que pour lui tout coïncide, tout est identique. On trouve dans les *Pouranas* des exemples étourdissants du doublement des personnes et de leur présence en plusieurs lieux ou sous plusieurs conditions incompatibles.

Nous avons défini l'anthropomorphisme qui succéda au naturalisme primitif des Aryens, et ce sujet nous a conduit à démêler les éléments psychologiques de l'idée de magie dans l'Inde. Ce serait anticiper sur les doctrines que de rechercher maintenant l'origine de l'ascétisme, si étranger aux chantres du *Rigvéda* et si caractéristique

règles, des lois, et à se poser en science. Dans la magie supérieure de la création, les Indiens introduisirent aussi des idées systématiques, des périodes. Je ne crois pas moins que le premier fonds de la magie de l'Inde est dans l'attribution faite à l'essence humaine idéalisée de produire arbitrairement toutes sortes de formes et d'apparences naturelles.

de la morale et des cultes indiens, ou celle de la caste sacerdotale dans laquelle cet esprit ascétique se développa. Mais il est une autre tendance, destinée à prendre une importance non moins extraordinaire, et qui appartient déjà au poète aryen : je veux parler de l'idée panthéistique; ou de la disposition de l'esprit à couronner l'édifice du polythéisme par une divinité considérée comme substance unique des autres dieux et substance du monde.

Sans s'appuyer sur des passages isolés, quoique très curieux, tels que celui qui mentionne l'existence d'un *Dieu qui est le tout des dieux,* on peut dire que partout, dans les hymnes du *Rigvéda*, l'idée de l'unité première et totale cherche à se fixer et n'hésite qu'à faire déchoir certaines divinités pour en introniser une seule. En un mot, il y a plusieurs prétendants qui, s'ils n'avaient des rivaux, obtiendraient sans difficulté l'empire dont ils ont déjà tous les titres. Ainsi, Soma allume le feu des aurores, porte les mondes, veille à la naissance des dieux, développe la magie de la nature et crée le ciel et la terre. Agni reçoit les mêmes emplois dans d'autres textes et figure comme grand constructeur et essence universelle. Varouna, qui, plus tard, doit descendre du titre d'Océan céleste à celui de Mer des Indes, Varouna est le Maître des eaux, elles-mêmes Mères des êtres et Compagnes du Soleil, si ce n'est antérieures à lui. Souvent on l'oppose à Mitra, soleil diurne, et alors il personnifie, comme soleil nocturne, l'essence mystérieuse de la lumière invisible et de la fécondation cachée. Le principe lumineux, dont l'Aryen se sépare toujours difficilement, et le principe humide, *cause de vie, de santé, d'immortalité*, se combinent pour porter Varouna à l'un de ces rôles que les premiers philosophes grecs, en vertu d'une pensée analogue et d'observations identiques, donnèrent successivement à l'Eau, à l'Air et au Feu.

Ailleurs, les hymnes rapportent simplement au *couple primitif*, Terre et Ciel, les notions de préexistence et d'action suprême, et c'est encore une idée qui se retrouvera dans la mythologie grecque. Mais on peut citer une autre conception propre aux Aryens, et peut-être la plus marquée du caractère panthéiste : c'est la déesse Aditi, déesse père et mère, identique avec tout ce qu'elle engendre et peut engendrer, et dont Varouna, Mitra, Sourya (le soleil) et Indra sont les enfants. Nulle autre divinité ne semblait mieux faite pour assumer le concept du tout du monde, si son nom, qui s'étend parfois de l'idée de Nature à celles de Sainteté et de Sacrifice, doit de plus être regardé comme exprimant l'Indivision (par opposition à Diti, la Division, mère des malfaisants Dêtyas).

Mais l'anthropomorphisme triompha de la spéculation physique à

laquelle répondent tous ces dieux. Les mêmes hymnes, où l'idée cosmogonique se fait jour par ces tentatives diversement dirigées, parfois la renversent et en sapent la base. C'est quand ils donnent à Manou et aux Angiras, les patriarches prêtres, le rang de cause et la paternité sur le Feu et sur la Libation. En effet, le premier ancêtre Manou a donné naissance au premier Feu, et tous les jours le sacrificateur appelle à la vie ce Dieu pour le sacrifice. Ce trait curieux de mythologie n'est qu'un signe entre beaucoup d'autres de la tendance, devenue générale à un certain moment, à transporter le type humain à la place initiale dans l'évolution du monde. Nous verrons comment il fut possible de suivre cette pensée sans abandonner le panthéisme, ou plutôt en le conduisant du même coup à son extrémité logique. Déjà ce que nous avons dit de l'idée de magie nous en fait pressentir le moyen. Mais pour finir ce chapitre et marquer la transition de la mythologie aryenne au brahmanisme indien, je ne veux plus qu'indiquer le personnage autour duquel se forma le dogme à la fois anthropomorphique et panthéiste.

Ce ne fut point un personnage historique. Non qu'il en manquât de cette espèce au temps dont nous parlons. Au contraire, ces tribus, qui, après leur établissement dans l'Inde et leur passage de la religion libre à la religion dogmatique, arrivèrent à ne plus se connaître ni ancêtres à proportions humaines ni littérature rapportée à des temps distincts, conservaient, à l'époque patriarcale et au plus fort de la production des mythes physiques, la tradition et les noms des auteurs de leurs hymnes sacrés, noms qui étaient d'ailleurs ceux de leurs familles encore florissantes. Quoique la postérité, à laquelle ils furent transmis avec les hymnes, n'ait point tardé à les envelopper dans le tissu de ses légendes extravagantes, il n'y a nul motif aujourd'hui de les traiter de fabuleux. Ces hommes des anciennes familles étaient donc bien des hommes véritables aux yeux des Aryens. Si quelques-uns, en petit nombre, ont été apothéosés, comme il le paraît, ils ont pris alors une forme analogue aux autres divinités védiques et une place parmi elles, et leurs mythes sont des mélanges du naturalisme ordinaire avec des traits humains et historiques reconnaissables. Cette exception à l'esprit habituel du *Rigvéda*, où l'évhémérisme trouve si peu d'éléments à sa convenance, n'était pas de nature, on le voit, à fournir à la tendance religieuse nouvelle le personnage que nous lui cherchons.

Mais il y avait un ancêtre, le premier de tous, que cette qualité rendait propre à poser le commencement du monde, en même temps que le commencement de l'humanité, du moment que le type humain obtenait dans l'esprit religieux la prééminence sur les notions physiques. Cet ancêtre est Manou, que nous ne pouvons regarder pour-

tant comme appartenant à l'histoire; car rien n'en spécifie la donnée; et son concept répond trop bien à l'idée naturelle et même inévitable que les Aryens devaient avoir d'un premier auteur de leur race, pour qu'il soit nécessaire d'admettre qu'ils en avaient gardé la tradition réelle. Le nom de Manou désigne l'homme en général, et le désigne par sa qualité d'homme qui pense (rad. *Man*, d'où aussi *Manas*, le sentiment du moi, la conscience de la philosophie indienne). Il pouvait, par conséquent, servir à merveille de centre de formation à une doctrine cosmogonique, fondée sur l'existence primitive et le développement de l'homme devenu monde. Et de fait, Manou eut un emploi très considérable dans cette doctrine; mais le premier rôle fut donné à une autre notion, de forme moins historique, plus mystique, et qui s'anthropomorphisa avec d'autant plus de facilité qu'elle représentait les intérêts d'une caste naissante.

Aux anciens *Richis*, c'est-à-dire, selon l'étymologie, aux *Voyants*, poètes et sacrificateurs de tribus, avaient succédé sans révolution, et par le fait de l'hérédité naturelle de la fonction prophétique dans quelques familles, ces brahmanes fameux pour lesquels la religion fut une profession. Les traditions et les cérémonies étaient dans leurs mains; ils les conservaient et ils allaient les transformant. Or, le nom adopté par ces pères du dogme signifiait la prière, le rite, le sacrifice, et s'étendait, dans un sens physique, à l'idée de production; dans un sens moral, à celle d'élévation et de sainteté. Ils durent le préférer à tout autre pour symboliser et anthropomorphiser à la fois la notion de l'origine et de l'essence des êtres, celle de la révélation divine et de la religion. C'est ainsi que Brahma devint, dans une acception panthéiste, le premier Homme-Dieu d'un culte destiné à passer par différentes adorations, sous différents noms, sans abandonner l'œuvre d'une mythologie populaire de plus en plus éloignée de l'ancien sens phénoméniste, et toute vouée aux pires superstitions, pendant que le travail métaphysique accompli sur les mêmes données préparerait l'apparition d'une loi nouvelle où, l'idée de l'homme prenant le pas sur l'idée de Dieu et de la vie universelle envisagée sous l'aspect du mal, le bien et le salut seraient placés dans une opération humaine capable de conduire au néant de la vie. Triste fin de l'esprit optimiste de la primitive Arye, qui voyait dans l'univers tant de dieux bienveillants occupés au maintien d'une loi dont le but est le bonheur des hommes, et combattant la puissance toujours renaissante mais toujours vaincue des ténèbres.

La notion de la loi du monde sous l'empire des anciens dieux védiques est d'autant plus intéressante à analyser qu'elle contraste avec l'idée de l'ordre universel et de la destinée des êtres, telle qu'elle

se formula dans le brahmanisme. Qu'est-ce que cette dernière ? En deux mots, l'émanation des âmes, leurs métensomatoses, les vies successives se servant de rétribution les unes aux autres, le mal partout, des dieux méchants et des dieux bons, eux-mêmes entraînés dans le cercle éternel, nulle fin dernière, nulle assurance, et l'univers disputé entre l'ascétisme et les illusions magiques, jusqu'au jour de son évanouissement, suivi du retour du flux périodique des choses.

Afin de nous rendre compte de la direction de l'idée de loi et de son point de départ dans l'Arye, essayons de classer nous-même les différents sens que cette idée peut recevoir, en commençant par ceux qui prévalent dans l'esprit moderne et qu'il faudra éliminer pour bien entrer dans la pensée antique. Il y a cinq points de vue principaux à distinguer :

1° *L'idée scientifique moderne :* Considérer l'ordre fixe des rapports généraux dont se compose la nature et le développement toujours déterminé des phénomènes assujettis à ces rapports invariables, sans se préoccuper de l'origine de cet ordre, de son établissement, de sa cause éminente, et abstraction faite de toute la part des choses de ce monde soustraite au déterminisme, c'est-à-dire du domaine de la liberté et de la morale. Le vice de ce point de vue, non pas pris en lui-même, — car l'abstraction d'où naît la science est bonne, est une condition de l'étude exacte des faits, — mais imputable au préjugé de plusieurs savants, c'est la négation mal fondée de ce qui n'est point objet de science positive, c'est l'affirmation du déterminisme universel des phénomènes. Son avantage est la défaite des superstitions, c'est-à-dire de toute croyance qui rapporte à des actes d'expresse volonté divine, supramondaine, la production de faits que les observations et inductions les plus justifiées nous commandent de mettre au nombre de ceux qui ne dépendent que de leurs précédents dans la marche réglée de la nature.

2° *L'idée religieuse moderne :* Envisager pour le fondement de la loi l'origine et la cause éminente du monde ; tenir pour immorale la partie de la loi qui régit l'ordre des phénomènes naturels, là où leurs modifications sont tout *externes*, c'est-à-dire ne dépendent pas directement ou indirectement des modifications libres du domaine psychique ; poser, résoudre le problème de l'existence d'une loi morale supérieure à la loi de la nature et impliquant un rapport d'ordre divin entre les actes humains de liberté, leurs conséquences et la destinée humaine étendue au delà du monde présent. La philosophie et le progrès des sciences doivent engager l'homme religieux à prendre cette position de foi inexpugnable. En tant qu'il ne l'a pas encore atteinte, ses croyances sont régies, en plus ou moins grande mesure, par l'ancien point de vue de la loi.

3° *L'idée religieuse ancienne :* Elle a pour principe l'attribution des phénomènes de tous genres à des volontés et passions divines expresses, motivées par les intérêts des hommes, qu'elles peuvent servir ou contrarier, et par les actes de ces derniers concernant leurs propres rapports à la divinité. Ce n'est pas que l'opinion de la fixité de bien des liaisons composant l'ordre du monde ne s'impose (leur caractère mécanique beaucoup moins, nous l'avons vu) ; mais, même dans ce cas, l'établissement souverain de cet ordre, sa conservation sont considérés comme des actes formels et actuels des dieux qui ont le pouvoir d'y déroger, et qui, disposant continuellement de la partie muable des phénomènes, la dirigeant en vue de certains intérêts, luttant quelquefois contre des dieux leurs adversaires, peuvent être armés en leur bonne volonté ou désarmés dans leur colère par la vertu de certains actes qui sont du ressort humain.

4° *Le dualisme matériel :* Le visible, l'éclatant antagonisme des effets des forces naturelles, quand elles sont considérées dans leur rapport avec les intérêts humains auxquels elles sont, partout et continuellement, tantôt favorables et tantôt nuisibles, porte infailliblement à partager la puissance divine entre des volontés et des passions contraires, l'esprit qui regarde la divinité comme restée en possession des lois de la nature, et libre d'en diriger journellement le jeu flottant dans une partie considérable des phénomènes et, à la rigueur, dans tous, ou en certaines circonstances. Ce dualisme peut s'appeler matériel, tant que la division des forces divines conserve un caractère essentiellement naturaliste, c'est-à-dire tant que l'anthropomorphisme universel ne se sépare pas décidément de la signification physique, dans les phénomèmes, et ne revêt pas le sens moral de la volonté droite et bienveillante, d'un côté, et perverse de l'autre. C'est le cas du monde aryen, antérieurement à une révolution des sentiments moraux, qui fit sortir de ce berceau, au moins en partie, comme nous le verrons, la religion iranienne.

5° *Le dualisme moral :* Ce dernier peut surtout réclamer, et on lui attribue d'ordinaire exclusivement le nom de *dualisme*, tant le dualisme matériel était affaibli par la disposition d'esprit optimiste de ses sectateurs aryens, toujours en adoration devant les grands phénomènes de la lumière et de la vie, et répandus en actions de grâces sur l'œuvre des puissances bienfaisantes qui établissent la loi et qui la font triompher des agents de ténèbres, constamment révoltés, mais constamment vaincus. Ajoutons ceci d'essentiel : que l'attention de ces hommes admiratifs et reconnaissants, émerveillés du don de la vie, grands enfants à l'état d'innocence relative, étrangers à l'expérience des populations agglomérées, et des grands États et des grandes guerres, ne s'était pas encore assez détournée sur l'homme

lui-même et sur son éloignement de l'idéal moral. Le vrai dualisme ne peut commencer qu'avec un jugement pessimiste de la conduite humaine, lequel est la suite des épreuves chez les âmes nobles et, se projetant pour ainsi dire sur le spectacle de l'univers, en fait apercevoir, avec un sentiment nouveau, la face sombre de mal physique, en correspondance avec le mal moral. Alors l'idée de celui-ci se généralise et s'étend à la cause des conditions mauvaises de l'existence humaine.

La notion aryenne de loi est donc celle d'un ordre essentiellement bienveillant de l'univers. Elle s'exprime par différents termes qui se ramènent à des radicaux signifiant constitution, adaptation et conservation des choses. Le plus important est le mot *rita* qui peut avoir ce sens, ou celui d'une marche régulière, comme le cours du soleil, par exemple, sans qu'on doive en aucun cas exclure l'idée d'une personne supérieure qui engendre, établit, dirige, cette idée étant naturellement inséparable, au point de vue primitif et religieux, de celle de l'établissement ou de la direction. Il faut tenir compte du double aspect pour satisfaire à l'ensemble des locutions, telles que garder, observer, ou violer, transgresser le rita, et puis *voie du rita, roue, char, chevaux, cochers du rita, séjour, matrice, nombril du rita*, etc. Les personnifications mythiques, l'Aurore, les Eaux, sont dites *fidèles au rita*; le Soleil en est *la face brillante*, les ténèbres lui sont ennemies ; et ailleurs cette même Aurore est appelée la *mère du rita*. Mais la Nuit reçoit la même qualification, le *post hoc* en langage mythologique entraînant facilement le *propter hoc*, qui est ici la maternité. Enfin le Ciel et la Terre sont aussi les mères de la loi : ce n'est que le progrès en généralisation de la même idée.

Il ne faudrait pas croire que l'idée formelle d'une volonté divine ne vient jamais remplacer, dans la notion de loi, la génération mythologique. On trouve dans le *Rigvéda* des passages où le rita est assimilé aux prescriptions émanées d'un souverain. Les Adityas et surtout Varouna sont alors présentés comme les auteurs ou les soutiens de la loi, les protecteurs de ceux qui l'observent. Toutefois, ce n'est point de préceptes moraux, mais bien toujours des phénomènes naturels qu'il est question, à ce point de vue de la loi comme législative : différence capitale à l'avantage de la conception hellénique de la loi.

Le rôle d'Indra, relativement à la loi, est particulier dans l'ancienne mythologie védique, ce qui tient à sa qualité de dieu exclusivement voué à la lutte contre les influences malfaisantes, et d'ailleurs étranger aux conceptions d'ordre universel ou cosmique, dans lesquelles l'esprit est forcé de faire entrer les éléments perturbateurs aussi bien que les actions favorables aux intérêts humains, quand les uns et les

autres sont constamment liés. Or ils sont liés dans le mythe de l'orage, qui exprime la lutte nécessaire, incessamment à recommencer, contre la puissance des ténèbres. De là, cette contradiction forcée entre les deux aspects d'Indra, qui est dit observateur de la loi, et qui pourtant fait violence à la loi, en délivrant les eaux, les *vaches célestes*; et le double aspect corrélatif de Varouna, qui devrait être le gardien de la loi invariablement bonne, et qui semble lui-même la violer en retenant les *vaches dans l'étable.*

Un point singulièrement caractéristique est l'influence que la mythologie aryenne prête aux cérémonies du culte sur la vaillance communiquée à Indra et sur sa victoire. Ce n'est point ici l'idée banale de la protection demandée à un dieu et obtenue par des prières et des sacrifices. Les mêmes formules sont employées pour la désignation des rites du sacrifice et pour l'expression de l'ordre observé dans les phénomènes célestes ; les règles, de part et d'autre, sont rapportées à la loi comme genre unique, et celles de la seconde espèce se mettent sous la dépendance de celles de la première. Il y a entre l'apparition ou la génération du feu dans les phénomènes du ciel et de l'atmosphère et la production du même phénomène fondamental sur l'autel, dans le sacrifice, une identité qui est la racine du mythe. Agni, le feu personnifié, est lui-même, comme le prêtre, un sacrificateur et un observateur de la loi. L'établissement du monde qui doit la vie à la lumière est un sacrifice dont la vertu est l'ascension du soleil. Le sacrifice accompli par le prêtre possède une vertu semblable et exerce une action sur l'ordre de l'univers en s'associant à l'œuvre implorée des dieux. De même qu'Agni, qui s'identifie avec la lumière et le soleil, non moins qu'avec le feu terrestre, et de même qu'Indra, vainqueur du Serpent Vritra, démon de l'obscurité, Soma observe la loi en naissant dans l'éclair et répandant les eaux, le lait des vaches célestes. Ces opérations et ces agents sont assimilés aux phénomènes du feu allumé et des libations de la liturgie. Le Soma, comme liqueur vivifiante, trouve aussi son emploi parmi les dieux, dans le ciel, où il devient ambroisie, et, sous cette forme, il est qualifié de *nombril du rita*, centre de la loi. Enfin, la Prière, qui ne doit pas être oubliée, puisqu'elle est partie essentielle du culte et source d'action sur les phénomènes divins, la Prière, les incantations favorables, ces *vaches mugissantes* sont des *mères du rita*, des *liqueurs de rita distillées par la langue.* En rapport avec Agni et Soma, elles ont aussi leurs prototypes cosmiques et s'élèvent au rang des principes.

Le sens le plus ordinaire de la prière, dans les hymnes védiques est celui du *Do ut des*, ainsi que cela paraît naturel dans cette relation de services rendus mutuels des dieux, distributeurs des biens aux

hommes, et des hommes, adjuvants de la divinité par le culte. Toutefois, les puissances étant si inégales et les dieux sujets à la colère, — certains d'entre eux souvent malfaisants, tels que Roudra et ses fils impétueux, les Maroutas (le tonnerre et les vents), — les Adityas eux-mêmes ne pouvant manquer par leur caractère physique de prendre place en des mythes où ils figurent comme temporairement nuisibles, le rapport d'extrême subordination s'impose, et avec ce rapport celui des dons et de l'exigence, d'un côté, de la dette, de l'autre, enfin des manquements et des punitions. L'idée que les dieux voient et surveillent trouve aisément son expression mythique. Le Soleil voit tout : il est l'œil de Varouna et de Mitra, l'espion des dieux. On rencontre la comparaison du dieu à un berger, et des hommes à un troupeau sous sa garde. Agni et Soma sont aussi des surveillants, irritables mais miséricordieux, implorés soit pour ce qui dépend de leurs œuvres propres, soit en qualité de médiateurs auprès d'autres agents célestes.

Le caractère du devoir envers la divinité est celui d'une dette et d'un lien qui s'établissent par la faute commise, sans qu'on voie nettement les préceptes, surtout moraux, qui commandent de sa part certaines actions ou en interdisent d'autres. L'observation de la justice envers les hommes, l'éloignement du mensonge, la droiture de l'intention ne sont pas des idées qu'on puisse dire absentes de l'esprit de ces anciens poètes, mais ce qui le domine, ce qui entre le plus ordinairement dans le sentiment du lien entre les dieux et l'homme, et de la culpabilité, c'est le devoir liturgique. L'obligation, la pureté, la faute, le repentir se rapportent essentiellement à ces rites du sacrifice qui ont une action directe sur les opérations favorables ou défavorables des puissances du ciel et de l'atmosphère. Le devoir omis ou violé est comme un lacet dans lequel, par ordre divin, le coupable est pris à son propre piège. C'est en ce sens que les Adityas (les libres) *lient* les hommes, et que ceux-ci, s'accusant de leurs fautes, les implorent pour qu'ils les *délient*, les rendent libres, exempts de mal. On voit sous quelle forme primitive de mythologie naturaliste se présente dans le *Rigvéda* la superstition de l'*opus operatum*, comme on a nommé dans des religions plus raffinées, moins excusables, l'influence des pratiques du culte, du sacrifice, selon qu'elles sont accomplies ou négligées, sur la production des événements et sur le salut de l'homme, de quelque façon d'ailleurs qu'il soit entendu. Cette opinion de la vertu des *œuvres* par elles-mêmes fait partie des croyances magiques, et à la magie bonne, qui est l'action supposée de la prière, ou de tels rites consacrés pour amener certains effets utiles dans le monde, vient se joindre, par l'application naturelle de la même idée, la magie malfaisante, au service des mauvaises intentions ;

et celle-ci amène à sa suite le cortège des démons pour rendre ses opérations efficaces, de même que l'autre met en mouvement les dieux. Une autre forme de la superstition des œuvres consiste à attribuer à l'*opus operatum* une vertu expiatrice, et de là le sens matériel donné au sacrifice qui apaise la colère divine quand il est offert dans les formes voulues par le prêtre investi d'une fonction spéciale, et indépendamment de la moralité des pécheurs pour qui il expie. Les déviations morales de la religion brahmanique ont leur source bien visible dans la primitive religion mythologique de l'Arye. Il ne faut pas moins conclure, tenant compte de tout, comme l'a fait un mythologue qui a fait une étude approfondie du culte et de la morale dans le *Rigvéda* (1). Cet auteur cite un passage caractéristique, de ceux qui expriment le principe magique : « L'hommage seul est puissant. J'invoque l'hommage. L'hommage soutient le ciel et la terre. Hommage aux dieux ! l'hommage leur commande. J'expie par l'hommage toute faute commise ». Et toutefois il tient pour constaté « que les Aryas védiques reconnaissaient des devoirs de l'homme envers ses semblables ; qu'ils croyaient que les dieux s'intéressaient à l'observation de ces devoirs ; enfin qu'en ce qui concerne leurs rapports directs avec les dieux mêmes, un élément moral s'introduisait parfois, pour les modifier profondément, dans les conceptions purement naturalistes du culte ».

(1) Abel Bergaigne, *Les dieux souverains de la religion védique*, p. 178.

CHAPITRE XVI

Origines helléniques. — Anciens éléments de la mythologie des Grecs.

Deux causes puissantes s'opposèrent anciennement et de tout temps au développement d'un anthropomorphisme simple et naturel, dans les croyances des familles aryennes de l'Inde. Ce sont, premièrement, l'esprit cosmogonique et panthéiste appliqué par les brahmanes à la conception du monde, alors même qu'ils ne voyaient dans l'univers que la manifestation d'un personnage suprême; en second lieu, la foi extravagante aux miracles et à la magie, la confusion des espèces, le mépris de l'ordre et de la raison, l'inintelligence des lois naturelles. Les dieux, d'abord phénomènes personnes, ensuite personnes-phénomènes, comme je l'ai expliqué, se trouvèrent à la fois trop plongés dans le devenir universel, et doués de pouvoirs de transformation trop exorbitants pour paraître jamais bien définis en face de la nature. Le paradis d'Indra donne, il est vrai, une idée approchante de ce que l'esprit anthropomorphique pouvait créer et de ce qu'en effet il créa dans l'Olympe des Grecs ; mais ce ciel indien et ses divins habitants, de plus en plus étroitement cantonnés, s'absorbent comme des dieux vulgaires et dénués d'aséité dans l'essence suprême de la divinité brahmanique.

On a vu, d'un autre côté, ce que le symbolisme de la Chine et de l'Égypte, quoique si différent de l'une à l'autre de ces deux contrées, le culte des Esprits dans la première, l'adoration des puissances matérielles cosmiques dans la seconde, pouvaient opposer d'obstacles à l'établissement des divinités franchement humaines. Toutefois, à un certain moment, l'Égyptien incarna ses dieux. Le Chinois, le Japonais, l'Indien lui-même, dans une partie considérable de leur vie religieuse, en vinrent à prendre pour objets de leurs adorations des êtres qui, suivant eux, avaient vécu, qui avaient respiré, aimé, et qui étaient morts. Et la suite de ces études nous montrera clairement la loi historique qui pousse toutes les religions à l'anthropomorphisme formel. Mais de tous les hommes du monde, le Grec et l'Hébreu furent les seuls qui fixèrent la divinité dans l'être

humain parfait : le Grec avec l'idée de la pluralité et des limites, l'Hébreu avec celle de la puissance une et absolue.

Les pères des Pélasges, des Hellènes et de quelques races voisines encore imparfaitement déterminées et douteuses dans quelques cas (Thraces, Gètes, Phrygiens, Lydiens, Cariens, etc.) émigrèrent vers l'occident avant l'époque, et plusieurs peut-être à l'occasion des progrès les plus marqués du dogmatisme et du sacerdoce au sein de la famille aryenne. De nombreuses tribus portèrent alors dans l'Asie Mineure, en Grèce, en Italie et dans les îles, les éléments d'une sorte de civilisation mêlée d'héroïsme et de brigandage : l'agriculture, les animaux domestiques, le travail des métaux, la navigation et le goût tout à la fois des demeures fixes et des expéditions militaires, la grande aptitude aux fondations coloniales. C'étaient des familles multipliées qui se désignaient chacune par le nom de quelque ancêtre mémorable, plus ou moins légendaire et qui, variant beaucoup par les mœurs et les habitudes contractées, allèrent s'éloignant encore plus les unes des autres, depuis la barbarie du Gète et la vie de rapine du Lélège jusqu'à la grandeur politique du Dorien, à l'élévation intellectuelle et morale de l'Ionien, à la mollesse de certaines races de l'Asie occidentale.

On ne sait trop si les Pélasges gagnèrent la Grèce par l'Asie Mineure et la mer Égée ou en traversant la Thrace ; mais leurs grands établissements de l'Arcadie, de l'Épire et de la Thessalie ne sont pas moins certains que leur diffusion sur les côtes de l'Asie et les îles de l'Archipel. Plus tard, quatre races parentes des Pélasges (Achéens, Éoliens, Ioniens, Doriens) descendirent des parties septentrionales de la Grèce et foulèrent de tous côtés leurs prédécesseurs. Ces derniers venus, qui devaient s'avouer tous un jour de la même famille en se nommant *fils d'Hellen*, sans pour cela mettre fin à leurs incessants combats, manifestèrent une rare puissance d'expansion et projetèrent à l'occident et à l'orient des colonies florissantes. Leur objectif fut surtout cette Asie Mineure, que leurs ancêtres avaient autrefois traversée peut-être, et que du moins occupaient en grande partie leurs parents, devenus plus ou moins *barbares* aux yeux de ces nouveaux hommes de la langue grecque. Cette contrée fut dès lors et pendant longtemps le lieu de rencontre, de lutte et d'influence, de l'esprit qui avait prévalu en Orient et de celui dont les Hellènes sont les immortels auteurs.

Le principe générateur de l'esprit grec est le culte de l'homme idéal, de l'homme, sans doute, comme force, courage et beauté, mais aussi et de plus en plus, dans l'élite de la nation, de l'homme comme bonté et justice. En religion, ce culte est l'anthropomorphisme.

Il est vrai que les divinités pélasgiques et helléniques sont primi-

tivement, de même que celles de l'ancienne Arye, des personnifications de phénomènes terrestres et atmosphériques. Mais si haut que l'on remonte par les monuments et les traditions sûres, on voit ces êtres divins tendre à se dépouiller des voiles de la nature, pour prendre la forme humaine, et devenir les auteurs ou les modérateurs de forces avec lesquelles ils ne se confondent plus. Si, plus tard, l'orphisme et les mystères dirigèrent ce mouvement en sens inverse à plusieurs égards, ce ne fut qu'une prétention dogmatique de quelques hommes, et une illusion de l'exégèse des philosophes, de faire remonter cette théologie nouvelle aux plus anciens temps, et au delà d'Homère. Ce point est aujourd'hui tout à fait acquis à la critique. D'ailleurs, entre le symbolisme savant des âges récents et les mythes populaires confus de l'âge primitif, il n'est plus permis de confondre. Dans l'intervalle de ces deux époques singulièrement différentes, quoique liées par la nature des choses et par la tradition des symboles, s'étend la période du polythéisme naïf et des mœurs et des œuvres qu'il inspira.

Remarquons, aussi, ce qui est essentiel, et ce qu'on oublie trop, que l'abandon et le dédain des croyances anthropomorphiques durant quelques siècles furent le fait exclusif de quelques têtes pensantes du monde gréco-romain; mais la masse croyante persévéra dans le culte des dieux de l'Olympe aussi longtemps que dans sa religion elle-même. Les philosophes dirigeaient au panthéisme et la spéculation et le symbole, ce qui ne les empêchait pas toujours de reconnaître dans le monde une série d'âmes divines, c'est-à-dire de dieux intellectuellement et moralement hommes. Le peuple, lui, sacrifiait aux personnes réelles, c'est-à-dire humaines de Zeus ou Jupiter, de Héra ou Junon, etc., en Grèce ou en Italie, comme ils faisaient en Judée à la personne réelle, c'est-à-dire humaine, de Jéhovah le Dieu jaloux.

En dehors du panthéisme, la divinité ne perdit les attributs du corps humain (corps incorruptible et glorieux) que pour revêtir de plus en plus formellement les attributs de l'esprit humain. En cela, et à l'unité ou multiplicité des personnes près, ce qui sans doute est important, mais ce qui n'est pas tout, Juifs et Grecs arrivèrent à un accord ; le jour où la foi monothéiste triompha, le polythéisme eut la vertu d'obtenir une certaine restitution du corps humain à Dieu et la reconnaissance d'une certaine pluralité de personnes en Dieu. La tendance anthropomorphique des Grecs se fit ainsi accorder une forte part dans la détermination du dogme.

On voit que j'entends par anthropomorphisme une croyance moins particulière que celle qu'on a coutume de nommer ainsi. Sa généralité même crée au philosophe et à l'historien le besoin de la définir.

Il a convenu à des théologiens, placés à un point de vue tout doctrinal, d'appliquer cette dénomination aux sectaires qui, suivant eux, donnaient à l'Être suprême une nature ou des passions *par trop* humaines, un visage, ou la colère, par exemple ; mais le droit subsiste de l'étendre à toute théologie qui, admettant une divinité personnelle, lui rapporte par là même les attributs de l'unique personne connue qui est l'homme. Or les attributs, la *forme* de l'homme sont la volonté, l'intelligence, la passion, la sensibilité et les organes. Toutes les doctrines philosophiques ne sont donc pas anthropomorphiques, mais toutes les vraies religions le sont. Elles le sont à différents degrés, et souvent beaucoup plus que leurs docteurs ne veulent l'avouer. Celles de la Grèce l'ont été au suprême degré, de la manière la plus complète et la plus résolue, parce qu'elles ont envisagé dans l'existence divine, non seulement la puissance, l'entendement, l'action et la passion, mais encore la pluralité, comme dans le genre humain, et la perfection dans le fini, l'être corporel uni à l'être intellectuel et élevé comme lui à l'idéal.

On pourrait croire que cette direction religieuse fut la cause du haut développement de la personnalité dans la civilisation grecque ; et cela est vrai, en effet, grâce à la réaction de la religion sur la morale. Mais les dispositions morales précèdent elles-mêmes les déterminations de la théologie et en dirigent les transformations. Il faut donc étendre nos vues et dire que, si les Hellènes, partis de la mythologie commune des Aryens, arrivèrent si décidément à définir leur croyance nationale par la conception des dieux olympiens, ces hommes immortels, c'est qu'une forte culture de l'esprit et du corps les amenait en même temps à sentir dans l'homme, dans sa vertu, dans son indépendance, dans sa beauté, dans ses travaux, la matière la plus sublime que l'homme lui-même puisse mettre en œuvre pour représenter le Dieu. Les moralistes et les hommes religieux, quand ils touchent ce sujet, ne manquent point de remarquer le vice qui balançait les nobles qualités de ce grand peuple. Je ne parle pas de reproches qui atteindraient avec la même justice toute autre nation et, à vrai dire, l'humanité essentiellement. Les Grecs, en leurs pires erreurs, dans la paix et dans la guerre, n'ont pas valu moins que d'autres peuples, et, en ce qu'ils ont eu de bon, ils ont été meilleurs. Il s'agit seulement de leur caractère national eu égard à la religion universellement parlant, et des vues qui leur étaient familières sur Dieu, le monde et l'homme. Or, il est vrai que le culte de la beauté et l'acceptation du principe de la lutte dans l'ordre de l'univers (sorte d'optimisme pratique) les éloignait du sentiment du *péché*, inséparable d'une religion supérieure et d'une morale profonde. Mais, en acceptant pour eux ce reproche, on ne doit pas oublier qu'il atteint

chez eux la religion commune et non celle des mystères ; que les poètes postérieurs à Homère, gnomiques et tragiques, ne le méritent pas, sont plutôt pessimistes en bien des endroits, et qu'enfin la philosophie grecque a pris dans l'une de ses plus importantes écoles, dans le platonisme, une direction opposée aux cultes populaires, et qui avait elle-même ses précédents et a porté de grandes conséquences.

La mythologie grecque, aussi obscure autrefois dans ses principes que vulgarisée dans ses productions innombrables, est enfin sortie des hypothèses et des systèmes pour devenir un véritable objet de science. Les recherches, les découvertes brillantes et inespérées de la philologie comparée ont fait connaître à la fois l'esprit général, les procédés constants et quelques sources premières de cette création mythologique, commune à tant de peuples, et que l'imagination libre des Hellènes s'est plue à broder et à varier de mille manières. Tout n'est pas dit encore, une mine si riche n'est ouverte que d'hier, et il faut que l'analyse reprenne par le détail ce que jadis la poésie prodigua ; mais la méthode est fixée, les principes sont assurés. La raison de l'homme a fait ce merveilleux effort de lui restituer le sens de ses instincts perdus. Quand nous nous mettons en présence des produits mythiques et légendaires des nations aryennes, produits aujourd'hui si accumulés et qui se trouvent offrir partout de sensibles, d'irrécusables affinités ; quand la clef avec laquelle on y pénètre pour les rapprocher nous est donnée, c'est-à-dire une fois que nous savons qu'il s'agit de personnifier les phénomènes et de suivre leur développement et leurs rapports en racontant l'histoire et les aventures des personnages mythiques, leurs luttes, leurs alliances, leurs amours, leurs trahisons, en attribuant à chacun des acteurs de la fable les qualités physiques ou morales de son emploi cosmique et la responsabilité des biens ou des maux qui en résultent pour les habitants de la terre, nos anciennes aptitudes poétiques se réveillent, et nous sentons se former en nous une intelligence vivante du passé, qui est la meilleure vérification des résultats de notre critique. Cette espèce de travail sur soi-même a été accompli avec succès par plusieurs mythographes, en Allemagne surtout ; car les Allemands ont conservé plus que les Français et que les Anglais, au grand bénéfice de l'exégèse mythologique, au détriment, il est vrai, de la sévérité philosophique, le sentiment poétique ancien, et disons ce vague de la pensée et cette enfance des conceptions qui ouvrent le champ de la poésie.

Il est donc avéré que les mythes sont nés d'un procédé de l'esprit primitif, et, avec les mythes, les dieux qui en sont les personnages. Ce n'est que très exceptionnellement que des héros historiques et des événements humains ont servi pour ainsi dire de molécules centrales

à la cristallisation de la fable. Mais on manquerait de bonnes raisons pour exclure absolument du nombre des origines possibles celle dont le sentiment a produit le système d'Évhémère. Il n'est d'ailleurs plus permis de chercher dans la mythologie primitive d'un peuple, et à plus forte raison de toutes les nations, un symbolisme unique, savant, cohérent, fondé sur l'observation astronomique par exemple. Les mythes ont dû, par leur nature même, offrir ces variétés nombreuses et ces variations qui dépendent des impressions et des dispositions natives ou acquises des hommes, selon les lieux, les temps, les climats et d'autres conditions encore. L'esprit de système doit manquer dans ces œuvres spontanées dont les éléments tiennent originairement à la tribu et même à la famille, en sorte que la femme et l'enfant y réclament autant de part que l'homme, et dont la composition définitive résulte des mélanges d'idées de provenances diverses plutôt que du travail suivi d'une seule pensée.

Quelle que doive être la diversité de matière et de forme des mythes, on comprend qu'ils obéissent à certaines lois communes d'origine et de développement. Les mythographes peuvent donc se proposer de construire une mythologie générale, au moins aryenne, en formant des genres et des espèces de la production mythique et de ses arrangements et modifications, selon que l'imagination créatrice a reçu l'impression des phénomènes naturels : le Soleil, le Nuage, la Nuit, l'Aurore, etc., etc., et a dû postérieurement évoluer sous telles ou telles conditions géographiques, biologiques, psychologiques. Telle est la tendance d'une école importante. Mais ce travail de rapprochement et de classification ne me semble ni assez avancé, ni toujours assez sûr, ni même embrasser tous les éléments d'une religion véritable, si primitive qu'on la veuille, autant qu'il le faudrait pour obliger toute l'histoire religieuse à s'y coordonner. Loin de là, les mythographes dont je parle sont sujets à abuser de l'analogie, à se laisser frapper par des ressemblances de forme plus que par des différences de fond, et à tenir moins de compte des notions morales ou dogmatiques en elles-mêmes que des créations de l'imagination pure. Nous ne pouvons que louer l'auteur de l'*Histoire des religions de la Grèce*, M. A. Maury, de cela même qui lui a valu les reproches de l'école des frères Grimm. Il n'a pas cru que toute religion ne fût que mythologie, il n'a pas réduit toute mythologie aux puérilités des contes de fée, et il n'a donné aux origines aryennes des mythes grecs que la part qui lui a paru bien établie au moment où il écrivait.

C'est que, lorsqu'il s'agit d'une nation telle que la Grèce, l'esprit qui a transformé les symboles divins primitifs importe plus que celui qui les a d'abord engendrés. L'anthropomorphisme et tout ce qu'il suppose ou amène d'idées neuves ont plus d'intérêt et caractérisent

mieux les Grecs, leur civilisation, leur morale et leurs croyances mêmes que tout ce qu'on peut réunir, chez leurs écrivains, de mythes plus ou moins semblables à ceux de beaucoup de peuples enfants. « Cette conception particulière à la Grèce rend tout à fait secondaire la question tant controversée de l'autochtonie de la religion hellénique... Faut-il chercher les origines du polythéisme grec seulement dans les traditions communes aux races indo-européennes? Qu'importe, si la notion des Dieux en Grèce est radicalement différente de ce qu'elle a été chez tous les autres peuples; si, au lieu de chercher l'élément divin dans la nature comme les Égyptiens, au-dessus d'elle comme les Perses, la Grèce le trouve dans l'homme? Une transformation si complète de l'idée première équivaut à une création. Cette transformation, qui marque le passage de l'enfance de l'humanité à sa jeunesse, s'exprime dans la mythologie grecque par la victoire des Dieux sur les Titans. Les Forces sont domptées par les Lois : lois d'ordre et d'harmonie qui se traduisent dans le monde moral par la justice, dans le monde physique par la beauté. Les puissances tumultueuses qui troublaient la paix du monde sont enchaînées dans le ténébreux Tartare. Les Dieux de la lumière se partagent équitablement leurs fonctions indépendantes. Chaque être, chaque citoyen de cette immense république de la nature a sa loi en lui-même, le plus humble comme le plus grand, l'homme comme les Dieux; et du mutuel accord de ces lois vivantes résulte cette divine et éternelle symphonie de l'univers que les Grecs appelaient *Cosmos* (1). »

En résumé, je ne voudrais point rabaisser l'intérêt des origines aryennes. Je trouve, au contraire, et j'ai montré dans ces origines le germe brillant de l'anthropomorphisme lui-même, germe qui n'eut son meilleur développement que dans la Grèce. D'ailleurs, plus la transformation est profonde, plus la forme première est instructive. Cette forme, à l'égard de bien des mythes grecs, on ne peut plus douter qu'elle ne soit védique. Quant aux autres, à ceux dont la philologie comparée ne démêle pas encore dans les radicaux sanscrits la signification la plus ancienne, nous possédons au moins une donnée générale, celle de la nature des émotions et des instincts dont s'inspire la poésie populaire et où tout le domaine de la fable a son principe. La fécondité mythologique s'est conservée chez les Grecs longtemps après leur départ de l'Asie; il ne faudrait pas s'étonner si un grand nombre de leurs créations n'offraient plus de traces saisissables des mythes aryens primitifs qui nous sont connus par le *Rigvéda*. Avec cela, quelques importations étrangères ne laissent pas d'être

(1) L. Ménard, *De la morale avant les philosophes*, p. 23.

admissibles, même après que la critique a fait justice de celles qui s'attribuaient autrefois la première place dans le panthéon grec (1).

Je ne citerai qu'un seul des mythes particuliers dont l'explication remonte aux sources philologiques. C'est le mythe de Prométhée, qui peut servir d'exemple à la fois pour la nature des origines et pour celle des transformations.

Les Grecs paraissent avoir résumé dans leur conception des Titans et l'idée des forces primitives, tantôt aveugles et désordonnées, tantôt utiles et bienfaisantes, et celle des ancêtres et premiers éducateurs du genre humain, ainsi qu'ils nous sont présentés dans l'œuvre d'Hésiode. Parmi ces Titans et ces ancêtres, Prométhée occupa dans l'imagination grecque une grande place. Les idées d'invention et de prévoyance étant naturellement liées, et l'invention du feu pouvant passer pour la première et la plus importante dans la condition de l'homme, il put arriver que le nom de l'inventeur du feu, ou du moins de celui qui avait volé le feu aux immortels pour en faire don aux hommes, passât pour signifier *le prévoyant*, et cette étymologie était plausible. Pourtant les racines aryennes et l'analogie des mythes vêdiques en suggèrent d'autres, et de bien intéressantes. La ressemblance d'Agni avec Prométhée est frappante et s'étend à une foule de traits. Agni est l'ami des hommes comme Prométhée; Prométhée est un héros et un sacrificateur comme Agni. Agni est la vie de tous; Prométhée donne la vie au corps, au limon qu'il a modelé. Agni est un feu dérobé au ciel, caché, enchaîné dans le bois de l'Arani, puis délivré, en même temps qu'il est un premier homme et un égal, un rival des Dieux; Prométhée est aussi une puissance tantôt alliée, tantôt en lutte avec les Immortels, un homme, un martyr dans les fers, dont sonnera le jour de la délivrance. Il ne serait donc pas impossible que le nom de Prométhée fût une dérivation grecque de *Brahmanaspati*, *le maître de la chose sacrée,* ou mieux de *Pramantha*, *le bois dont le frottement donne le feu* (2).

Cette dernière étymologie nous fait remonter à la source la plus

(1) Sur la forme et l'origine des mythes grecs, voir le substantiel petit traité de Max Müller, *Mythologie comparée*, dans la *Revue germanique*, t. II et III, et les ouvrages traduits postérieurement dans notre langue : *La science du langage ; Nouvelles leçons sur la science du langage; Essais sur la mythologie comparée.*

(2) J'ai choisi le type le plus curieux de ce genre d'exégèse des mythes, mais non pas peut-être le plus sûr pour les termes originels. On comprend que la méthode peut être juste (et elle se confirme en effet tous les jours) et comporter dans l'application quelques illusions qu'une étude plus avancée dissipera. Les grandes hardiesses d'interprétation appartiennent jusqu'ici au savant linguiste et mythographe Kühn.

profonde du mythe. Si c'est elle qu'il faut préférer, on a le droit d'y voir la figure d'un rédempteur de l'humanité, se dégageant peu à peu de la religion physique de la divine flamme enfermée dans un morceau de bois. D'un côté, les inductions tirées du mouvement rotatoire, générateur du feu, peuvent n'être pas sans rapport avec l'imagination du char du soleil, aux essieux enflammés ; de l'autre, l'idée du feu céleste personnifié, descendu sur la terre, éteint, prisonnier dans les corps opaques, mais se ranimant et animant tout, providence des mortels, se rapproche sourdement de ce dogme de la rédemption auquel la mythologie fraya tant de chemins différents.

Quoi qu'il en soit de l'histoire et de la forme primitive d'un mythe particulier, on ne peut guère douter de l'origine védique et du sens fondamental de la grande divinité commune des nations gréco-italiques. Le Zeus et Zeus-pater des Grecs, le Deus, Diespiter, Jupiter des Latins, le Tina des Étrusques, descendent en ligne directe du grand Dèva que l'Arye elle-même appelait déjà quelquefois Diauspitar. Le radical *Div* désigne le concept du Lumineux, qui était le fond de cette religion fondamentale du Dieu par excellence. Aussi les attributs de Zeus, ou Deus, sont éminemment ceux d'Indra, le premier Dèva des anciens Aryens : il lance la foudre et gouverne les météores, donne la pluie et le jour, chasse les puissances des ténèbres. Mais ce n'était pas tout pour les Grecs de nommer ainsi le Dieu dominateur, et de le nommer conformément à la tradition. Il fallait aussi qu'ils se formassent l'idée générale de Dieu, c'est-à-dire qu'ils construisissent la forme attributive du nom. Ici, selon M. L. Ménard, à l'opinion de qui je me range, parce qu'il la motive philologiquement avec beaucoup de force, les Grecs s'élevèrent à un bien autre concept. Ils empruntèrent les mots θεός et θεῖος (qu'il faut alors distinguer de Ζεύς et de Διῖος, ainsi que du *Deus* latin et de ses dérivés), ils les tirèrent, dis-je, de ce radical important de leur propre langue (θέω, τίθημι) d'où nous avons nous-même pris le mot *thèse* et ses composés, et qui exprimait tout ce qui concerne la position, l'ordre, l'établissement, la loi, la justice. Si les choses ne se passèrent pas exactement ainsi, on peut croire du moins que la ressemblance des mots favorisa la formation d'une idée par le moyen d'un de ces calembours, qui sont loin d'être toujours futiles dans le fond, et auxquels les mythographes nous ont appris à attribuer l'origine de bien des légendes. C'est encore de cette manière que les idées de Dieu et de Vie (Ζεύς, Ζῆν) purent se rapprocher. Les Dieux furent donc représentés comme des législateurs cosmiques et des distributeurs de vie.

Ni cette notion générale de la divinité, ni même l'attribut capital de Zeus ou Deus, le Jour, le règne dans l'éther, ne s'imposent uni-

formément aux religions de la Grèce. Le père des Dieux laisse paraître des qualités diverses selon les lieux et les tribus où il est adoré. A Dodone et en Italie, les Pélasges le regardent comme un père nourricier du genre humain; sur le mont Lycée il est surtout un dieu solaire : en Crète, les *menteurs* du pays, c'est-à-dire les conteurs de fables anthropomorphiques, racontent son histoire comme celle d'un roi et d'un législateur. Presque partout, ce Très-Grand, ce Très-Haut est adoré sur les montagnes : Zeus olympien, Zeus lycien, Zeus dictéen, Zeus etnéen, et il est à la fois le roi de l'éther et le père des Dieux et des hommes. Ce qui n'empêche pas que telle peuplade dont l'imagination est moins occupée des nuages et de la pluie que des tremblements de terre n'imagine un Zeus Pélôros, espèce de géant qui les produit, et telle autre, les brigands cariens par exemple, un Zeus Stratios ou Dieu des armées.

On peut se faire une juste idée de l'antique mythologie des Grecs, en la ramenant à trois tendances distinctes dont l'alliance et le développement forment sa véritable histoire. Ce sont : 1° le sentiment du lien qui unit religieusement les hommes aux phénomènes personnifiés de l'Air, de l'Eau, de la Terre et de ses profondeurs; 2° la notion de la primauté personnelle de quelque être divin plus éminemment directeur; ce dernier dut varier avec les localités, avec leurs conditions, avec l'esprit des tribus et les patronages divins qu'elles croyaient avoir présidé à leurs origines; 3° une pente naturelle à se mettre d'accord entre peuples de même langue et de même génie, soit par l'identification des Dieux locaux à attributs semblables entre eux, soit par la supposition de rapports de consanguinité entre divinités d'attributs divers, objets plus ou moins élevés de la piété populaire.

Si nous considérons d'abord les moindres de ces objets, moindres mais d'un intérêt grand pour des hommes voisins de la nature, nous trouvons les Eaux, les Sources, les Forêts, les Montagnes et les vertes Collines, Dryades et Nymphes, avec leur mère Aphroditè, née de l'Écume de la mer; nous trouvons les Fleuves et les Vents; plus tard, conception plus spirituelle, les Saisons, les Grâces et les Muses, filles de Zeus, enfantées par Thémis, Eurynome et Mnémosyne, ces charmants symboles féminins de la Justice, de la Paix et de la Mémoire.

Si nous entrons au foyer domestique, Hestia, la Vesta italique, le Feu sacré s'offre à nous entouré de la suite des *Familiers*, des *Intimes*, des *Maîtres de maisons* : ce sont les Pénates et les Lares de la langue latine, les ancêtres toujours vivants et protecteurs des familles. Ce Feu, Dieu du serment, étend son patronage sur la cité : le peuple veille à son entretien perpétuel et lui offre constamment le premier sacrifice. Mais, en d'autres lieux, prévaut pour l'imagination religieuse le Feu

souterrain Héphaistos, Vulcain chez les Latins. Ce Dieu s'élève chez les Grecs au rôle de constructeur et démiurge prototype de l'artiste humain; et à lui se rattachent plus ou moins des personnages mythologiques ignés ou des ouvriers sacrés, tels que les Dactyles, les Cabires, les Cyclopes, les Corybantes, etc.

Si maintenant nous portons notre attention sur les occupations agricoles ou pastorales, qui sont aux hommes un constant motif d'inspiration poétique, il nous vient une série de dieux dans lesquels se reflètent fidèlement des idées primitives de justice ou de protection, et des notions d'art, et aussi des superstitions grossières dont les bergers de notre temps ont, dans plus d'un cas, gardé le fond en perdant la forme poétique : je veux parler des Hermès, des Pan, des Faune, des Aristée, des Éros et des Priape.

Plusieurs de ces divinités atteignirent, par le développement moral ou cosmogonique des premiers concepts, une sérieuse élévation; mais, primitifs ou développés, et même en ayant égard à l'origine et aux traditions vêdiques, quand elles seront saisissables, il faudra toujours tenir grand compte de l'esprit original d'une race qui créa en continuant et en imitant, et peignit dans son panthéon le tableau de sa vie, de ses mœurs et de ses croyances réelles. Or, ce tableau nous frappe par une réelle noblesse, dans l'ensemble des grandes divinités déjà constituées dès la haute antiquité. En effet, que voyons-nous après le Ciel et la Terre, Dieux universels, mais quelque peu abstraits sous leurs noms les plus généraux, et laissant de côté Kronos, c'est-à-dire le Vieux, Dieu suranné de l'Attique et de l'Épire, espèce de Zeus-laboureur qui ne dut qu'à l'exégèse des poètes son rôle d'ancêtre de tous les Olympiens?

Nous voyons, auprès de Zeus, une Hèra, une Dionè, une Dèmèter, et, sous d'autres noms encore, la personnification la plus élevée de la Femme, tantôt comme idéal de la Mère et de la Maîtresse de maison, tantôt comme Terre génératrice, tantôt même comme Vierge, c'est-à-dire intacte, indépendante, spirituelle, éthérée, d'autant plus opposée à ces Déesses-mères que les Sémites abaissaient au concept de matrice banale.

Nous voyons un Poséidon, Zeus de l'essence humide, affecté, selon la vie et les séjours de ceux qui lui rendaient un culte, aux eaux atmosphériques, aux ondes terrestres, aux flots de la mer, et devenu la divinité tutélaire des plus grands navigateurs d'entre les Grecs, les Ioniens;

Un Aïdès (le Dis des Italiotes, et peut-être l'Aditi du *Rigvéda*, changé de sexe et borné dans ses attributions), Zeus de l'élément terrestre qui engloutit et absorbe les morts, puis roi du royaume où se perpétue leur existence affaiblie; par extension, Pluton, dieu des

richesses souterraines, et que la mort enrichit sans cesse; et c'est sous ce dernier nom surtout que Aïdès fut connu de la mythologie latine;

Une Pallas-Athènè, personnification de l'air et de l'eau supérieure et céleste, élevée graduellement de l'essence physique des plus subtils éléments à l'idée de l'esprit dans la science et dans l'art, de l'intelligence et de la raison dans la conduite de la vie, du courage raisonnable dans l'âme du héros, enfin de la Sagesse même dans la personne de Zeus, qui se créa cette fille sans mère;

Un Arès, type tout contraire du courage, ou plutôt de la force brutale; mais ce démon violent et sans frein qui anime les hommes à la destruction et au carnage, ce dieu du Fer est aussi le soc divinisé de la charrue, qui prépare la moisson en déchirant la terre; et les langues confirment une attribution d'ailleurs certaine et dont la valeur psychologique est des plus intéressantes (ἀροῦν, *arare*);

Un Phoìbos Apollon, fils de Lèto la Nuit, symbole des rayons bienfaisants du soleil, et une Artémis, sa sœur, qui rassemble ce que l'imagination peut rêver d'utile ou de charmant dans la lumière de la lune. La Grèce eut d'autres dieux solaires qu'Apollon; lui seul se modela progressivement pour devenir le digne inspirateur du sanctuaire amphictyonique de Delphes. Ce Dieu, dont la victoire sur le serpent Python nous reporte aux concepts de la mythologie la plus antique, puisqu'elle rappelle la lutte d'Indra contre les Asouras, en symbolisant le combat des rayons solaires avec les torrents et les marais, fils du déluge, et les vapeurs malfaisantes des vallées, ce Dieu héros, devin et médecin se trouva à la fin le représentant accompli de la grâce et de la beauté, unies à tout ce que les dons et l'étude de l'art, la rectitude de la vie et la volonté de la justice réalisent de perfections dans la personne humaine;

Un Hermès, qui n'est d'abord que le crépuscule personnifié, et qui devient le symbole de tout ce qui est passage, échange ou intermédiaire, depuis le commerce et le vol jusqu'aux bornes des terres, à la conduite des âmes, aux messages de Zeus et à la parole elle-même (1).

Cette énumération de quelques points saillants d'une mythologie aux traits innombrables ne doit pourtant pas nous faire oublier le caractère sanglant de certaines divinités, c'est-à-dire de leur concept et de leur culte en certains lieux : ainsi l'Artémis taurique, et ces sacrifices dont le plus fameux motiva un jour le non moins fameux jugement de l'école épicurienne : *Relligio peperit scelerosa atque impia facta*. La Grèce connut donc, elle aussi, les produits religieux de la barbarie, de la férocité et de la peur. Mais ses cultes se dépouillè-

(1) Voir L. Ménard, *De sacra poesi Græcorum*, p. 36.

rent d'eux-mêmes peu à peu des restes des superstitions les plus atroces. C'est presque plus qu'on n'en peut dire d'une autre religion, appelée *de douceur*, ce catholicisme dont les douze cents ans de domination absolue ont mérité le même anathème philosophique.

N'oublions pas non plus, après avoir rappelé et les grands Dieux et les mille formes du mythe se jouant à travers la nature et l'esprit, cette création caractéristique des héros et des demi-dieux, ce lien étroit de l'humanité et de la divinité, du devoir humain et du devoir divin, dont l'anthropomorphisme permit le développement moral. Les dompteurs de monstres, les législateurs, les fondateurs de cités, les inventeurs, les initiateurs du travail furent d'abord et en général des personnages tout mythiques; et leurs noms, leurs *biographies* révèlent encore au philologue le sens physique ou moral du symbole qui leur donna naissance. De mythiques, ils devinrent de plus en plus formellement légendaires, grâce à la tendance anthropomorphique; c'est-à-dire que leurs vies, telles qu'on les raconta, serrèrent de plus près la forme de la véritable histoire. Quelques-uns purent sans doute se constituer pour la première fois à l'époque et dans le mode des légendes. D'autres, tels que Hèraklès et Perseus, avaient été certainement des mythes naturels ou divins au même titre que les Dieux demeurés Dieux.

Ici, je ne veux pas exclure, comme on le fait souvent, la possibilité que des hommes très réels aient aussi servi de centres à la formation légendaire, de manière à gagner les attributs divins dans les souvenirs du peuple. Ce qui m'intéresse le plus, c'est la fusion de l'homme et du Dieu dans quelque ordre et de quelque façon qu'elle s'opère. Hèraklès est un type curieux des transformations possibles de cette nature de croyances. D'abord la *gloire de l'Air féminin* (*Hèras-kléos*), et recevant de Hèra sa mission, il est la puissance purificatrice de l'atmosphère. Plus tard, c'est le héros persécuté, l'invincible athlète et le martyr; c'est un homme, et cet homme s'élève au rang des immortels par sa vertu, par les services rendus à l'humanité. Plus tard encore, sa nature divine tendra à s'exalter et il assumera le rôle de Dieu-Soleil dans les mystères, au moment même où les rhéteurs le prendront pour thème du Devoir triomphant de la Volupté, et où, par un contraste bizarre, la foule émancipée de la religion rira au spectacle théâtral de la gloutonnerie et des prouesses musculaires du chevalier errant, grand pourfendeur et coureur d'aventures extraordinaires.

A la nature du héros près, l'histoire de Dionysos (Bacchos) est toute pareille. Ce Dieu éminemment grec, quoique la Grèce ait fini par le diviser en plusieurs personnages originaires de plusieurs lieux, les indices les plus forts nous font croire que sa molécule primitive

appartient à la mythologie vêdique. Le fils d'une mère foudroyée, l'être *dithyrambe*, c'est-à-dire deux fois né, né sur la terre, né dans le ciel, est visiblement cet Agni-Soma dont la naissance mortelle se fait violemment au sein d'une substance terrestre embrasée, mais dont la production accomplie a lieu dans le séjour divin. Indra porte Soma dans sa cuisse, comme Zeus porte Dionysos. Le nom de Dionysos, en tant que Feu, peut s'expliquer par l'association des idées de jour et de nuit (Diou, Nysa), si nous nous rappelons la double existence, latente et obscure, extérieure et brillante d'Agni. Le nom de Bacchos, s'il vient de *bhakcha*, signifie *sacrifice* et *nourriture sacrée*. Il n'est pas jusqu'au nom du vin (οἶνος, *vinum*) qui ne se rattache à Soma par l'épithète de *Vinas*, le *bien-aimé*, donnée à ce Dieu; et l'on sait que Bacchos est souvent chez les poètes la propre personnification du vin. (Voir Langlois, *Mémoire sur Soma.*)

Ainsi le mythe et le culte de Dionysos étaient ceux de la Liqueur exhilarante dont l'espèce changeait seule avec les régions, mais dont les propriétés extraordinaires, les attributs divins, les rapports avec le Feu céleste ou terrestre et avec la Libation et l'Oblation restaient les mêmes partout et inspiraient des conceptions semblables. L'anthropomorphisme rapprocha graduellement de l'humanité le personnage du mythe et, le tournant en pure légende, le lia tantôt aux ancêtres des tribus grecques, tantôt aux personnages similaires des peuples voisins, tantôt peut-être aux propagateurs fanatiques, mais ceux-ci réels et historiques du culte orgiastique de l'ivresse.

Après l'expédition d'Alexandre on imagina aisément un Bacchos indien qui aurait anciennement parcouru la terre en conquérant pacifique; mais il ne paraît pas invraisemblable qu'il ait existé une origine plus sérieuse de ces traditions constantes de l'antiquité qui nous présentent la religion du *plus jeune des dieux* comme propagée à travers mille excès et mille folies dans l'Asie Mineure et dans la Grèce, ici non sans résistance. L'époque de ce mouvement religieux est postérieure sans doute au temps d'Hésiode et d'Homère, car ces poètes ne connaissent rien de l'orgie. Son point de départ peut être la Thrace ou la Macédoine. Mais pourquoi les extravagances des sivaïtes de l'Inde, vers le VIII[e] siècle avant notre ère, n'auraient-elles pas aussi rayonné au loin, sauf à s'affaiblir et à se particulariser, quant à la doctrine, à mesure qu'elles gagnaient du pays, et jusqu'à ne plus représenter que la tendance à l'exaltation de l'âme obtenue par des moyens physiques et le principe supposé *divin* des aliénations mentales temporaires?

Quoi qu'il en soit, les peuples grecs eurent la force d'absorber et de transformer ce culte de perdition. La figure de Dionysos s'hellénisa, tout en conservant quelque chose de la mollesse orientale. L'or

gie même arriva, dans l'art, et, par conséquent, visa, dans la réalité, à un certain caractère de noblesse et de beauté. Dionysos devenu tout à fait grec fut le *dieu de Nysa*, quoiqu'on ne pût dire de laquelle des villes de ce nom, et sa légende se diversifia à l'infini selon que chaque localité avait des motifs de l'interpréter en la tirant à soi. Mais ce qu'on pourrait appeler l'âme primitive du mythe dionysiaque n'expira pas dans ces tiraillements. Les idées mystiques de sacrifice, de martyre et de rédemption, celles de royauté céleste, terrestre, infernale, contenues dans les mythes aryens du Feu sous les noms d'Agni-Soma et de Yama, traversèrent les âges et furent enfin recueillies dans les mystères, où nous les retrouverons.

CHAPITRE XVII

La poésie et la morale des Grecs. — Esprit d'Homère.

Continuons à suivre le génie original du peuple grec, et insistons sur cette identité de nature de l'Homme et du Dieu, qui est la doctrine génératrice du culte des *Héros*. Nous voyons le Dieu, nature physique essentiellement différente de l'Homme, à ce qu'il semble, se poser comme une personne; la personne vivre et se développer humainement, par un obscurcissement graduel de son essence naturelle et divine; les exploits et les mérites de l'Homme reconstituer le Dieu, qui paraît alors n'être qu'un homme idéalisé; enfin, l'apothéose de l'âme victorieuse, et de l'âme seule, fermer le cercle ouvert par la personnification divine d'un phénomène. Or les croyances ne parcourent pas une telle carrière sans donner au génie humain et au mérite humain un encouragement immense. Tout homme se sent porter en lui-même un Dieu en puissance; et d'ailleurs il descend aussi d'un Dieu, puisque toute race a son ancêtre mythique ou légendaire. De là viennent ces sentiments du droit et de l'égalité, sources de tant de vertus et de nobles productions, mobiles indispensables de la véritable vie civile et des progrès de la société. Sans doute une autre espèce de religion et de piété exige d'autres adorations. Mais le peuple qui subordonne à un concept public aussi fier les sentiments de piété plus douce et plus intime peut gagner du côté de la *vertu* au delà de ce qu'il perd du côté de l'*amour*. La preuve en a été donnée par l'extrême éloignement de leur propre idéal dans lequel ont vécu et vivent des nations qui ont reçu le haut renseignement d'une religion supérieure.

Je n'aurais pas tout dit sur le caractère grec, si je ne mentionnais maintenant une singulière absence d'exclusivisme et de fanatisme dans la foi. Ces esprits si pénétrés du sentiment du divin, respectueux pour les Dieux et les cultes étrangers (voyez Hérodote, par exemple), et cependant très capables d'enthousiasme et fortement attachés à leurs divinités civiles ou mystagogiques, avec cela imbus de superstitions sans nombre, ont toujours fait une part plus grande à l'imagination qu'à la passion dans leurs produits religieux. Les poètes ont

multiplié les légendes et les personnages, au point de trahir enfin visiblement le procédé qui les engendrait, et toujours au grand contentement du peuple, et sans protestation, du moins trop vive, de la part du sacerdoce. Le *père de la poésie* a donné l'exemple, et ses vers sont restés la Bible du génie hellénique. C'est parce que les Grecs n'ont été ni intolérants ni proscripteurs, c'est en d'autres termes parce que leur cœur est demeuré ouvert à la foi, et non point irrévocablement fermé sur elle, que leur intelligence a pu si librement pénétrer dans les voies de la science et de l'art. La religion ne les ayant pas faits esclaves, ils se sont rendus créateurs aussi en dehors de la religion.

Et que sont en effet les produits purs du sentiment du beau et de l'idée du vrai, si ce n'est des distinctions, des séparations, accomplies par l'acte naturel de la raison que le dogme religieux absolu n'a point immobilisée? Produire intellectuellement, c'est séparer, bien plus qu'unir et lier, puisque le lien et la synthèse doivent leur valeur rationnelle à la seule analyse.

L'émancipation de la *musique* et de la *poésie* fut la première en date. Non que les *aèdes* ou *chanteurs*, les hommes de la *Muse,* ces missionnaires de la civilisation par l'art, descendus de la Thrace, aient eu jamais à s'émanciper révolutionnairement, mais ils portaient et le peuple entier aimait en eux la liberté créatrice du chant et de l'histoire des Dieux et des hommes. Une suite de poètes dont les noms seuls nous sont parvenus chantèrent ainsi au berceau de la Grèce. Les poèmes d'Homère, quoi qu'il faille penser de l'unité de leur composition et de la personnalité de l'auteur (question difficile), furent, avec ceux d'Hésiode, les derniers, et sont pour nous les plus anciens monuments de cette libre *création* (ποίησις), source de la *poésie* de tous les peuples européens.

La rare alliance des dons naturels les plus exquis, l'affranchissement spontané de l'âme et la puissance de réflexion due au mérite moral, la naïveté jointe à l'invention et à la liberté firent les anciens Hellènes dignes de laisser à leurs descendants, comme leur Livre par excellence et le type éternellement gravé de l'esprit et des traditions de leur race, ces admirables vers homériques qui forment un heureux et parfait contraste avec les constructions éthiques et religieuses de l'Inde. Ailleurs, pour ne point parler de l'Arye antique et de son moment tout à fait primitif, on vit les nations tomber dans le servage moral de leurs Dieux et de leurs lois divines. Ailleurs, la *poésie* put être belle encore, mais seulement de la beauté conservée chez l'esclave; et l'humanité ne chanta guère que les adorations de sa servitude. Beaucoup plus tard, au sein de civilisations mélangées et triturées, des poètes s'élevèrent, les Dante, les Milton, qui échappèrent en partie au fana-

tisme de leurs temps par un effort d'énergie individuelle, d'où jaillit la production poétique. Lorsque le déclin de la foi se prononça, les Arioste, les Rabelais, les Cervantes appelèrent l'ironie au secours de l'antique *poésie* mourante. Or la Grèce nous offre dans son vieil Homère tous ces caractères, atténués et modifiés les uns par les autres. La naïveté, la liberté, le respect, l'imagination, la croyance et l'ironie se rassemblent pour imprimer une physionomie étonnante et charmante à cette œuvre à jamais unique.

L'âge d'Homère n'est déjà plus, à proprement parler, celui de la mythologie. Je veux dire que le mythe a cessé de se produire avec une entente instinctive de sa propre nature; ou s'il vit encore et va se transformant, dans certaines profondeurs populaires, sans trop s'éloigner de son ancien esprit, l'aède du moins le traduit mal, lui donne une forme de pures légendes qu'il embellit et varie au gré de son imagination. Le fait physique exprimé en termes d'un anthropomorphisme très dur cesse d'être en vue. C'est que la distinction du phénomène et du personnage est accomplie désormais. La réflexion a constitué un ordre purement physique, entre lequel et les Dieux elle ne sait plus quels rapports établir. Les mythes déposés dans la conscience du peuple à l'époque de la confusion s'altèrent insensiblement par l'effet de la distinction et se trouvent de moins en moins transparents, d'autant mieux que la langue a souvent laissé s'oblitérer la signification de ses antiques radicaux. Mais alors ils vont ressembler tout à l'heure à des fables; le poète ne croit pas toujours ou ne sait plus dans quels sens et dans quelle mesure il doit croire à des choses qui changent même de physionomie en passant par ses mains. C'est ainsi qu'Homère s'amuse parfois visiblement de son propre récit et joue avec ses personnages divins, même avec les plus sérieux. Mais j'ai assez insisté sur des caractères dont les nuances sont si délicates qu'on risque de les exagérer en voulant seulement les faire apercevoir.

Après tout, si l'imagination poétique se donne carrière dans le détail, elle est maîtrisée quant aux masses et aux grands traits de l'épopée divine. Le problème de la transformation des mythes, ou plutôt de leur première et antique exégèse, a été résolu par l'établissement du royaume divin de la famille olympienne. Zeus, *père des Dieux et des hommes*, fils de Kronos et régnant après lui, frère de Poséidon et de Aïdès, qui gouvernent, l'un l'élément humide et l'autre les profondeurs hypogées, Zeus, *pasteur des peuples*, *très haut et très excellent* patriarche de l'univers, Dieu du tonnerre et de la pluie, Dieu du Bon et du Juste, Dieu des prières, de l'hospitalité, du foyer et des saintes clôtures, réside sur le mont Olympe et soumet sa famille et le monde à sa volonté souveraine, elle-même conforme à l'ordre de ce qui doit

être (Aἶσα, Μοῖρα). Son épouse, ses fils et ses filles se partagent les attributs de la puissance et de l'intelligence, et le culte des mortels. Ceux-ci leur sont unis souvent par les liens du sang; ils peuvent l'être aussi par ceux d'une piété particulière. Ils deviennent donc les objets de l'activité et des passions divines, que la justice ne règle pas toujours. Mais jamais le libre arbitre humain n'est atteint dans sa racine; jamais non plus un démenti n'est donné au mystérieux arrêt de la Destinée qui règle les grands événements.

Telle est, chez l'interprète le plus autorisé de l'esprit de la Grèce, ce que je nommerais volontiers l'exégèse populaire des mythes incompris du premier âge. Autre et plus profonde en apparence, plus chimérique au fond, est l'exégèse des prêtres et des savants, dont un essai contemporain ou à peu près des temps homériques nous est parvenu avec la *Théogonie* d'Hésiode. La fiction du riant Olympe y est obscurcie par une foule de divinités cosmiques, dont les mythes primitifs se changent en symboles plus ou moins transparents et en allégories plus ou moins suivies. La légende affiche des prétentions philosophiques. L'histoire des Dieux est une explication du monde et de son origine, à demi symbolique, à demi physique, un prélude des nombreuses tentatives que fit la philosophie au berceau, pour se rendre compte de la naissance et de l'évolution des êtres.

Je réserve pour une autre section de cet ouvrage l'exposition de cette partie des doctrines grecques, qui suppose un usage avancé de la réflexion, une élaboration systématique de la théologie. Ce n'est pas que chez un tel peuple le caractère réfléchi ne remonte à des temps bien anciens, que l'époque d'Hésiode ne précède la chronologie positive, qu'Homère ne soit lui-même un penseur profond autant qu'un naïf chanteur, et qu'ainsi ma division n'ait un peu d'arbitraire, comme presque toutes les divisions en ont. Il est pourtant vrai qu'Hésiode ouvre pour nous une série différente de celle des rhapsodes homériques. Ceux-ci sont les représentants de la pleine spontanéité poétique, les collecteurs de légendes, non pas neuves assurément, mais travaillées sans règle et suivant l'impulsion du sentiment populaire. Anthropomorphistes à peu près purs, ils séparent la période du symbolisme volontaire et artificiel, qui va paraître, de celle où l'instinct personnifiait tous les phénomènes et n'éprouvait pas le besoin de donner des caractères tranchés et distinctifs aux personnes symboliques et aux personnes réelles. Ils commencent à distinguer, quoique sans parti pris, de même que sans scrupule, et c'est sur la personne réelle du dieu qu'ils appuient, ne se sentant pas obligés pour cela d'effacer ce que la tradition leur apporte d'éléments visiblement mythiques, incompatibles avec la représentation anthropomor-

phique des Immortels. Leurs croyances conservent un caractère de naïveté; mais au milieu de tant de traits ou simples ou grossiers du tableau du ciel qu'elles nous offrent, nous respirons je ne sais quel souffle mêlé d'héroïsme et de sagesse, de naturel, de finesse et de bon sens, où se présagent les destinées du peuple auquel nous devons la science, la morale et la *politie.*

Je voudrais saisir et définir le caractère civilisateur de la poésie homérique. Je le trouve d'abord dans la forme propre de ce que les Grecs nommèrent épopée ou *œuvre de parole.* Tous les peuples nobles ont dû connaître la poésie lyrique; plusieurs se sont essayés à l'épique, c'est-à-dire ont voulu *parler* des hommes après avoir *parlé* aux Dieux. Mais l'un a étouffé le sujet vraiment humain sous un entassement de fables monstrueuses, dans un mélange de théologie et d'aventures également extravagantes : c'est le cas des poèmes de l'Inde. Un autre, moins abondant et plus sage, a conçu de bonne heure l'idée de l'histoire humaine et nationale, religieusement mêlée à la légende et à la prophétie; mais celui-là a pour ainsi dire anéanti la manifestation de l'homme devant la puissance d'un Dieu absolu : on reconnaît ici les Hébreux. Beaucoup de nations ont composé des chants héroïques et en ont conservé la mémoire, sans que chez elles aucune œuvre simple ou collective de ce genre ait exercé un empire profond et durable sur l'imagination populaire, en lui présentant le résumé des pensées, des aspirations et des actes de l'homme, au point de vue d'une race. Il faut croire que cette poésie primitive manquait alors de généralité et d'idéal, par conséquent de réalité permanente, et de portée dans le temps. Le poète n'avait certainement pas non plus atteint dans sa langue la perfection de la forme, cette adéquation exacte de la pensée, de la grammaire et du mot qui assure la perpétuité à l'*œuvre de parole.*

La Grèce, résumée dans Homère, obtint cette perfection, s'éleva à cet idéal, construisit cet universel réalisé, où elle reconnut son image, et où l'humanité aryenne put se retrouver tout entière et se retrouve même encore après tant de siècles de culture. La Grèce récita par la bouche des rhapsodes et écrivit, dès qu'elle sut écrire, une histoire générale et poétique de l'homme, des passions, des vices et des vertus de l'homme mis en scène dans un grand acte national, où l'imagination et la vérité sont en harmonie, où la terre et le ciel interviennent avec des qualités pareillement humaines. Lorsque, beaucoup plus tard, elle produisit des poètes comme Eschyle, Sophocle, Euripide, Aristophane, Ménandre, elle ne fit que développer, à l'aide d'inspirations plus individuelles et de nouvelles ressources de la pensée, la Comédie humaine, dont la vieille épopée avait été le premier jet.

C'est que l'épopée, quelles qu'en soient les définitions et règles didactiques formulées *a posteriori*, n'est au fond que l'homme offert en spectacle à l'homme par l'homme, sur le théâtre de la narration et du vers. Et c'est parce qu'Homère a donné le premier cet admirable spectacle qu'il diffère si profondément d'Hésiode et qu'on le croirait sorti d'un autre milieu, d'une autre race, ou du moins né à une autre époque, si l'on ne connaissait l'étonnante variété du génie grec. Sans doute, Hésiode a pu vivre contemporain du grand rhapsode collecteur (si celui-ci a existé, comme je suis porté à le croire), et être postérieur de plus d'un siècle aux propres initiateurs de la poésie homérique. D'ailleurs, lui-même appartient bien, par ses jugements et sa morale, par son individualité, quoique un peu chagrine, par le sentiment profond qu'il a des conditions sociales, à un cycle de véritable grécité dont semble le séparer son goût pour la symbolique artificielle et les constructions théologiques. Sur ce dernier point était le péril que le cours des idées grecques ne devînt analogue au cours des idées indiennes. Le poète par excellence, le conteur, le *faiseur*, celui dont Pythagore, Xénophane, Héraclite, Platon, philosophes orientalisants, devaient plus tard blâmer la licence, évita le danger et constitua l'hellénisme. Presque irrespectueux envers les Dieux, ne voyant en eux que des hommes idéalisés, et non pas même parfaits, tant s'en faut, ne s'éloignant jamais des croyances du peuple pour chercher la divinité et l'immortalité dans de savantes doctrines d'émanation et de transformation, il fit l'épopée essentiellement humaine et essentiellement populaire. Il eut ainsi le mérite de fixer et de soutenir ses auditeurs, ses admirateurs innombrables, dans la contemplation historique et philosophique de l'homme réel.

Ce spectacle de l'homme, offert à l'homme, a des effets moraux considérables. D'abord, un précieux exercice de l'intelligence, un agrandissement de la réflexion, une extension de vue en tous sens résultent de l'habitude ainsi contractée de sortir de soi pour entrer dans autrui, pour comprendre les actes, s'unir aux passions, compatir aux peines, apprécier les motifs des autres hommes. La faculté de l'artiste communiquée à l'auditeur ou au spectateur, cette faculté de participation et d'assimilation s'établit à l'encontre de l'égoïsme, est une condition de la tolérance et de la bienveillance, souvent même de la justice. Ensuite, des leçons de vertu, et ce ne sont pas les moins efficaces, sont données à ce spectateur, de cela seul qu'il est mis en situation de louer ou de réprouver les actes et les pensées qui lui sont soumis relativement à des cas où son intérêt propre n'est point en jeu. Il ne laisse pas de reconnaître son image dans l'acteur de l'épopée, homme comme lui, agent volontaire et passionné dont les

épreuves, agrandies peut-être, ne sont pourtant pas étrangères à son expérience. Alors se produisent, chez celui qui se voit ainsi mis en scène dans la personne d'autrui, les phénomènes essentiels qui caractérisent l'humanité consciente et la moralité : objectivation désintéressée de soi vis-à-vis soi, généralisation de la passion, du motif et de la maxime, jugement fondé sur l'universel, retour sur soi-même pour conclure au devoir, sentiment net et définitif de la direction de la volonté.

Ne croyons pas pour cela que le poète ait pour objet l'utilité ou la morale. C'est précisément alors qu'il manquerait du sentiment de l'art. Enseigner, moraliser, ce but de l'artiste est indirect, c'est-à-dire n'existe pas pour lui systématiquement ; il ne doit l'atteindre que sans se l'être proposé, et quelquefois il l'atteint, dans ce cas, en semblant s'en éloigner. Ce qu'il veut, c'est de toucher, d'émouvoir. Or il se trouve que, en cela même, il élève, il purifie, il moralise. Le poète, en effet, et c'est de lui surtout que nous parlons, s'adresse à tous. C'est dire qu'il ne peut chanter que l'universel, si bizarre qu'une telle association des mots doive paraître. Il a beau le chanter sous la forme du particulier, sans quoi la vie manquerait à ses fictions, il n'exclut pas moins le pur individuel, incompréhensible, inexplicable, dénué de vérité s'il n'exprime un rapport. Il généralise la passion, il l'ennoblit donc et la rend en même temps un sujet d'observation, de réflexion et d'émotion désintéressées. L'auditeur, arraché à des préoccupations privées, relativement basses, pour se sentir transporté, sans espérance ni crainte, au moins trop personnelles et trop présentes, dans la sphère supérieure de la passion commune à l'humanité, éprouve le bienfait d'une élévation de l'âme ; sa conscience est affranchie temporairement de l'égoïsme.

Ici, nous vient naturellement à l'esprit le sens profond de cette *purgation* des passions de la pitié et de la terreur (κάθαρσις), qui, jointe au principe d'*imitation* (reproduction de l'action et des mœurs dans une œuvre d'art (μίμησις), renferme toute la théorie esthétique d'Aristote, appliquée par lui à la tragédie et étendue à la musique (1). La Grèce, qui a créé l'art, et qui a créé l'analyse scientifique, le contraire de l'art aux yeux de qui se tient à une grossière apparence, la Grèce nous a donné, par le plus pénétrant et le plus rigoureux de ses philosophes, la notion vraie des rapports de l'art et de la morale. Malheureusement, Aristote nous a laissé sa pensée sans développements. On s'est beaucoup demandé comment il fallait entendre la *purgation* de la terreur par la terreur et de la pitié par la pitié dans l'âme du spectateur d'une œuvre dramatique. Après les faibles explications de bien

(1) Aristote, *Poétique*, 6, et *Politique*, VIII, 5-7.

des commentateurs, on doit comprendre aujourd'hui qu'il s'agit d'un fait de substitution en quelque sorte médicale. Celui qui se rappellera, à cette occasion, les théories du même philosophe touchant l'universel, et, par exemple, ce qu'il dit de la supériorité de la poésie sur l'histoire, comme portant sur des vérités plus générales (1), ne doutera pas que la substitution dont il s'agit ne consiste dans l'élimination des passions particulières, intéressées et absorbantes, privées de beauté, privées de vérité en un sens, au profit de la forme universelle de la passion, laquelle est un élément bon et vrai de la nature humaine. En un mot, l'art purge l'homme de la passion basse et le pénètre de la passion noble de la même espèce (ou d'une espèce différente, au besoin, comme dans le cas de la musique). Ainsi, la *purgation* de la passion, en est aussi la *purification*, suivant un autre sens qu'on peut donner au mot κάθαρσις; et c'est du caractère d'universalité que les caractères de noblesse et de pureté dépendent, car l'universel est vrai et bon, soit en lui-même, soit comparativement au particulier dont il prend la place.

Je n'omettrai pas de dire à ce sujet, quoiqu'il ne soit ici qu'une digression, que le rôle de l'universel dans l'esthétique n'explique pas seulement le rapport le plus profond de l'art avec la morale; il corrige aussi ce que pourrait avoir de faux, quand on le considère isolément, le principe de l'imitation, qui a toujours paru opposé au principe de l'idéal. Il résulte clairement des préceptes d'Aristote que l'objet *imité* par l'art ne doit pas être l'individuel. Alors, en effet, l'art se confondrait avec l'histoire, entendons avec cette histoire basse qui s'attache uniquement au récit des faits. Mais la reproduction qui généralise chaque phénomène en l'*imitant* est ce qui constitue véritablement l'art, comme les Grecs le sentirent et comme ils le pratiquèrent. Suivant eux, le poète se serait trompé en se bornant à copier la réalité, et descendant pour cela aux particularités indéfinies des modifications d'un sujet; mais il devait peindre le fait ou nécessaire ou vraisemblable, attendu dans un cas donné et prévu en conséquence des lois connues et approfondies du conflit des passions et du choc des événements. C'est ainsi que pense Aristote, fort de l'expérience et du sentiment de la race à laquelle il appartient.

Je serais conduit trop loin si je voulais insister sur le mérite et les conséquences de cette théorie, surtout si j'essayais de montrer en quoi l'art moderne y est resté conforme, en paraissant si souvent s'en écarter. Mais la digression précédente ne semblera pas hors de propos, même ainsi rapportée à l'époque de la haute antiquité grecque, si j'ai réussi à faire entrevoir une source extraordinaire de civi-

(1) Aristote, *Poétique*, 9.

lisation, de liberté et de morale, dans l'esprit créateur de la poésie homérique, considérée comme un grand et magnifique spectacle que l'homme s'est donné dès ce temps à lui-même de sa nature librement développée. En vain chercherait-on chez d'autres races une œuvre pareille ainsi réussie. Quelques-unes en avaient peut-être posé des éléments, et ce fut la Grèce qui leur transmit plus tard l'élaboration achevée de l'esprit dont elles avaient participé originairement. D'autres s'inspirèrent de sentiments d'un autre ordre, surtout les Sémites, à la poésie desquels manquèrent, dans la tension constante de leurs passions sociales et religieuses, l'ouverture de l'intelligence, la tolérance, la variété.

Les Grecs sont donc, du côté de la civilisation, nos véritables ancêtres. Nous leur devons, avec l'art et la science, ce que nous avons de largeur d'entendement et de sentiments libéraux. Notre grand principe de civilisation est fondé, comme le leur, sur l'étude de la nature humaine, dont la reproduction poétique et le spectacle donné ou rappelé sans cesse par tous les moyens de l'art est une des plus utiles conditions de soutien et de progrès de l'homme moral. C'est ce principe, pour le dire en passant et en terminant, qui échappa malheureusement à Rousseau, lorsqu'il employa son éloquence prestigieuse à combattre l'art et le théâtre, comme si l'humanité pouvait avoir d'autres moyens de moralisation, en dehors des religions, que la contemplation d'elle-même, et de son idéal, et de ses réalités qui s'en éloignent, ou comme si celui qui assiste au déploiement des passions sur la scène en recevait l'inoculation dangereuse au sortir de l'état d'innocence (1).

Il me reste maintenant à signaler les plus frappants des traits de doctrine, épars dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*; car, si la puissance morale de la poésie homérique réside surtout dans son essence, comme je l'ai expliqué, elle se révèle aussi par des leçons particu-

(1) Voltaire et d'Alembert n'étaient pas mieux préparés que Rousseau pour atteindre le souverain principe de l'esthétique et de son rapport à la morale. Quand il leur arrivait de consulter Aristote, ils ne le comprenaient pas plus que Corneille ne l'avait compris. Mais du moins ils étaient animés d'un sentiment vif de la connexion de la civilisation et de l'art. Rousseau, plus profond, quoique dans le faux, attaquait la civilisation même et se trompait sur la nature de l'*état sauvage*. Il le confondait avec l'*état primitif*, ainsi qu'on le fait aujourd'hui si volontiers, à cela près que l'imagination seule lui peignait cette *simplicité de mœurs* et cette *liberté* que chacun sait bien maintenant n'être qu'un mirage lointain ou une fiction littéraire. Son paradoxe eut toutefois le mérite d'émouvoir, de faire penser, et de rappeler aux conditions de la nature, en plusieurs points qui n'avaient rien de chimérique, une société qui devenait tous les jours plus factice et plus maniérée.

lières. La plus importante de toutes est celle de la liberté. L'enseignement du libre arbitre ressort de l'esprit, du sujet et du plan des deux poèmes. Dans l'un, les plus grands événements sont enchaînés sur la terre aux passions et à la résolution d'un homme ; sur l'Olympe, ils dépendent des passions et des délibérations des Dieux, avec la haute garantie de la sagesse de Zeus, de qui la volonté n'a point l'inébranlable fixité du destin des philosophes. Dans l'autre, les longues épreuves et la constance victorieuse d'un homme, qu'une Déesse soutient et conseille sans le contraindre, offrent un modèle achevé de la vie morale. C'est encore Zeus et le Conseil des Dieux, malgré l'opposition de l'un d'entre eux, qui décident le retour d'Ulysse, de même qu'ils ont décidé la satisfaction donnée à la colère d'Achille sous les murs de Troie. La liberté règne donc parmi les Dieux comme parmi les hommes, et la leçon se trouve doublée. Le Destin est, il est vrai, présenté quelquefois avec le sens simple et rigoureux que devait lui prêter la spéculation. Mais il ne s'applique qu'à de certaines fins prévues, dont la nécessité est une borne et non pas un empêchement de l'arbitre humain ou divin entre certaines limites. Cet arbitre s'exerce tout entier dans l'espace, le temps et les sujets qui lui sont laissés. Souvent aussi le Destin semble n'être, pour Homère, que la volonté divine, en tant qu'unie à la sagesse et conformée à des faits antérieurement acquis. Il n'y a rien de commun entre cette philosophie et cette religion, que j'appellerai pratiques, et la doctrine de la fatalité attribuée à la Grèce, et à la Grèce en masse, par ceux qui confondent tous les poètes et toutes les époques.

Au reste, on a dans l'*Odyssée* un passage fameux où la thèse de la liberté s'élève à la hauteur d'une doctrine formulée. Zeus et Athènè vont décider du sort d'Ulysse, à la suite d'un entretien dont le meurtre récent d'Égisthe a fourni le sujet. « Ah ! dit Zeus, comme les mortels mettent les Dieux en cause ! Ils disent que les maux viennent de nous, et ce sont eux qui, par leurs folies, s'attirent les douleurs, *contre le Destin.* » Et il expose comment Égisthe a, contre le Destin (le mot est répété), épousé la femme d'Atride et égorgé ce chef, qui revenait de Troie, et cela, sachant que sa propre mort suivrait son crime, parce que les Dieux avaient envoyé Hermès, leur messager, pour lui prédire l'inévitable vengeance d'Oreste. Un crime commis qui pouvait ne pas l'être, une bonne destinée, mais non pas nécessaire ni infaillible, une grâce *prévenante* de la divinité, prévenante, mais non pas toujours *suffisante* et *efficace*, voilà des traits de théologie, plus clairs peut-être dans Homère que chez les molinistes. Ils sont moins forts encore, à mon avis, que l'âme entière de deux poèmes où respire si énergiquement l'incoercible personnalité des Dieux et des héros.

Quand l'arbitre moral est ainsi compris et mis en œuvre par le poète, et que diffèrent si peu, à ses yeux, l'essence, les actes et les mobiles de l'homme et du Dieu, — le Dieu n'ayant de surcroît que l'immortalité et la longue prévoyance, tout au plus avec un fondement de justice plus ferme sous la couche des passions ; — quand la réflexion est assez formée, l'esprit assez développé pour que les personnages se répandent en discours, en argumentations, en analyses, même psychologiques ; quand Athènè ose menacer Zeus de sa désapprobation ; quand Diomède ou Ajax luttent contre les Dieux, ce dernier ne réclamant que le droit de combattre à la lumière du jour ; quand Thersite insulte les rois ; quand nous assistons dans le ciel et sur la terre à des conférences où se pèsent les motifs, à de véritables séances d'assemblées délibérantes, dont les incidents et les types d'orateurs nous font penser à la future Agora, il ne faut pas demander si la liberté politique est, dans l'esprit d'Homère ou des temps qu'il nous peint, la suite naturelle d'une liberté morale et d'une indépendance personnelle aussi fortement conçues.

On se rappellera peut-être ici des préceptes contraires, et cette espèce de thèse du *droit divin* que l'*Iliade* met dans la bouche d'Ulysse gourmandant l'indiscipline des Grecs : « Le commandement de plusieurs n'est pas une bonne chose. Qu'il n'y ait qu'un chef et qu'un roi, celui à qui l'enfant de Kronos le réfléchi a donné le sceptre et les lois pour nous régir ! » Mais ces paroles tant citées ne sont qu'un reflet déjà tardif de l'idéal des coutumes patriarcales. S'il fallait y voir une théorie, ce ne serait qu'une théorie de circonstance, une de ces inspirations pratiques énoncées dogmatiquement, comme il en échappe aux poètes ; car la formule et l'esprit ne s'accordent pas toujours chez eux, et l'anarchie dont ils sont les témoins arrache aux plus libres des hommes des vœux en faveur d'un gouvernement fort et obéi.

Il me paraît donc certain que la démocratie, plus ou moins tempérée par les deux aristocraties de naissance et de talent, préexistait en quelque manière chez les Hellènes, au temps des aèdes, et s'annonçait comme pouvant remplacer un jour les petites monarchies patriarcales d'une société encore élémentaire et très divisée. Ces monarchies elles-mêmes étaient parvenues, grâce au développement des passions héroïques, à diminuer le crédit des sacrificateurs et devins, autrefois plus prépondérant, sans doute. Elles étaient destinées à déchoir à leur tour, lentement d'abord, puis à subir des révolutions, et à faire place, ici ou là, à de véritables constitutions, œuvres réfléchies de législateurs, et preuves certaines des progrès de la raison populaire. Les temps intermédiaires appartinrent nécessairement à l'anarchie de l'*âge de fer*, dont Hésiode vit et déplora la

première période, non sans quelque pressentiment d'un avenir meilleur : « Que n'ai-je pu ne pas venir parmi les hommes de la cinquième race, ou mourir plus tôt, ou *naître plus tard!* »

Je reviens à Homère et à sa morale. Après le principe de la liberté, sur lequel j'ai dû m'étendre, se présentent les notions corrélatives du droit et du devoir. Elles éclatent partout dans la poésie homérique, avec un degré d'énergie que nous ne retrouverons ailleurs que dans les institutions des races italiques. En effet, comment ces idées ne seraient-elles pas des conséquences, et pratiques et théoriques, d'une conscience si développée, d'une vie tellement libre, et de ces relations d'égalité entre des hommes, entre des *héros* qui parlent et délibèrent sans cesse avant d'agir! Il est inutile d'insister sur ce point. Ce qui n'est pas plus important, mais ce qui est plus remarquable, ce qui a toujours fait l'admiration des lecteurs dignes de sentir la poésie homérique, c'est la noblesse, l'élévation souvent idéale des traits d'énergie dont elle est semée, avec une forte part de férocité; c'est le sentiment de la divine pitié qui se mêle aux passions les plus inexorables; et ces retours du héros ou du poète sur lui-même, ces réflexions philosophiques par lesquelles il domine les phénomènes de la vie et ses propres représentations; c'est l'exquise pureté des caractères et des tableaux relatifs à la femme et au mariage : la chasteté, la constance de Pénélope, la douceur, les remords tempérés de la belle Hélène, le ravissement, l'indulgence des vieillards; la grâce même de Pâris, qui n'est pas tout à fait un lâche et ne mérite qu'à moitié les reproches de son frère et de son amante ; puis le type de la vierge dans Nausicaa, celui de l'épouse, de sa tendresse et de ses larmes souriantes dans Andromaque. J'omets les caractères de héros, types simples et forts d'histoire et de roman indivis, de poésie réaliste, avant l'époque de la division des genres et de la venue d'une littérature plus analytique.

Ont-ils besoin d'excuse les traits barbares ou bas qui se rencontrent dans ces poèmes dont la trame s'étend à la vie humaine tout entière? l'altercation et les grossières injures d'Achille et d'Agamemnon, les querelles de ménage de Zeus et de Hèrè, les aventures d'Aphroditè, les discours vulgaires et comiques d'Héphaistos et le rire inextinguible des Dieux? C'est une question qui ne peut plus se poser, depuis que la critique littéraire a fait évanouir le préjugé classique du style noble imposé à l'épopée. Homère a peint, avec une naïveté que n'excluent point une langue et un art achevés, l'homme réel et ses passions, dans le personnage de l'homme légendaire ou du Dieu humanisé. Tous les éléments de la nature humaine ont pris place dans cette vaste *comédie*. Tantôt la plus franche simplicité de pensée et de style est le caractère des récits, des discours et des mœurs que

le poète recueille de la bouche de la légende; tantôt les mêmes éléments se transforment visiblement, grâce à la sensibilité, à la fine ironie, aux touches délicates dont l'hellénisme a préparé dès lors le modèle à l'humanité. J'ai essayé de montrer comment le fait même de la conception et de la composition de la comédie humaine se lie au principe de la grandeur rationnelle et morale de la nation grecque. Et je peux dire, à la gloire de la poésie, que, depuis l'époque où les mythes anthropomorphisés commencèrent à scandaliser les philosophes, jusqu'à celle où le polythéisme vulgaire parut absurde, ridicule ou dégradant au plus grand nombre des esprits cultivés, le Grec émancipé ne fit que tourner contre les fables de son poète l'enseignement moral qu'il avait reçu de lui et de son esprit, supérieur à ses fables.

CHAPITRE XVIII

Culte, divination, eschatologie primitive des Grecs.

Il paraît difficile qu'un peuple arrive à conformer ses notions religieuses à sa morale, quand ce n'est que progressivement que sa morale se formule et s'impose. Cependant la résistance au changement et la perpétuité sont du fait des rites, beaucoup plus que des croyances mêmes. C'est que, en dépit du caractère conservateur de toute religion, les idées peuvent s'altérer sans que personne ait la conscience nette de leurs modifications graduelles, tandis que les formes du culte, une fois adoptées, ne se modifieraient pas sans éveiller l'attention. La Grèce transforma ses croyances, ou plutôt les produits de son ancienne conception du divin. Après avoir fait ses Dieux décidément humains et moralement très éloignés de la perfection, elle se mit à les moraliser de son mieux. Ses mythes, toujours en mouvement, arrivèrent ainsi dans plus d'un cas à traduire des sentiments nobles et des idées vraies. Mais une pierre d'achoppement se rencontra et ne put être levée, même au temps de l'exégèse systématique. En effet, les mythes physico-personnels à l'origine ayant passé au pur anthropomorphisme, et plusieurs se trouvant alors ce qu'ils n'étaient pas et ne pouvaient pas être auparavant, étranges ou déshonnêtes (les débauches des Dieux, par exemple), on ne pouvait les expliquer, c'est-à-dire en changer le sens autrement qu'en renversant les bases de la religion populaire et parfois en recourant à des interprétations d'un genre étranger jusqu'alors à l'esprit de l'Occident.

Le culte public de la Grèce et des nations dites païennes n'offrait pas semblable matière à contradictions et à scandales. Quoiqu'il traduisît exactement les plus naïves idées des patriarches aryens, le fond s'en conserva jusqu'à la fin, avec les pratiques de divination qui s'y étaient jointes. Les traces les plus cruelles du passage des tribus dispersées à travers de sombres épreuves s'effacèrent seules peu à peu : je veux parler des sacrifices humains. Mais la croyance à l'expiation par le sang resta, pour s'allier avec la foi pareille des Sémites, et se transformer ensuite dans le christianisme sans s'y perdre. A

cela près, le rite du sacrifice établit un trait d'union entre le sentiment de l'Aryen primitif et celui du philosophe-prêtre néoplatonicien qui vivait vingt-cinq siècles après lui.

Le sacrifice aux Dieux était donc le fond du culte grec. Primitivement *pacifique*, il était devenu sanglant d'ordinaire, et très anciennement, par suite de l'usage croissant de la nourriture animale. Le culte d'Apollon, par exemple, ne souffrit longtemps que des offrandes sans souillure; puis la contagion le gagna comme les autres. Les libations et la fumée des victimes étaient destinées à soutenir les forces des Dieux, qu'Homère, aussi bien que le *Rigvéda*, nous montre assis aux festins, convives invisibles des hommes. Il parut aisé, quand la foi devint moins naïve, de justifier le sacrifice, d'une part comme un acte d'offrande toute morale et de reconnaissance, de l'autre comme une cérémonie expiatoire. La ténacité antique des rites de ce dernier genre, surtout jointe à l'universalité sociale de ce meurtre des êtres vivants, dont l'usage du sacrifice rendait les Dieux solidaires et tendait à innocenter les hommes, nous explique bien comment le culte des anciens, ainsi considéré dans son essence, demeura toujours compatible avec leur raison, et en général n'amena point les débats, les scrupules et les soucis inhérents aux mythes énigmatiques posés par la tradition.

Il est intéressant de remarquer, à propos du sacrifice, que l'un de ses rites anciens et persistants avait pour objet de simuler le consentement de la victime au moment où le prêtre la frappait. On peut rire de la grossièreté du procédé et du *jésuitisme* puéril et barbare de l'homme qui y a recours. Ce n'était pas moins un hommage rendu à la justice, une sorte de reconnaissance de l'illégitimité de l'acte sanglant. On me permettra d'ajouter que les peuples modernes ont, à l'égard des anciens, une infériorité réelle à côté d'une supériorité très grande. La pratique et l'idéal sont désunis chez nous. Les industries qui servent de base à notre alimentation animale sont tenues à l'écart de l'idée religieuse ou morale, partant restent ignobles, puisque des notions d'ordre supérieur s'y trouvent engagées, que nous le voulions ou non, et qu'il y a dès lors avilissement à les en séparer. Mais aussi le meurtre n'est plus sanctifié par la religion, et l'homme peut moins difficilement éloigner ses yeux de la partie basse ou cruelle de sa destinée, distraire son esprit de ses propres pratiques — surtout quand il en rejette sur autrui la partie répugnante — et s'élever dans les régions supérieures d'une moralité idéale. C'est un grand mal et c'est un grand bien, en somme une question infiniment délicate, dont la solution n'est pas près de nous.

Aux sacrifices se joignaient les vœux et les prières. Les Grecs priaient debout la plupart des Dieux, à genoux seulement les divinités

chtoniennes, sans doute pour se rapprocher de la terre, leur résidence. Non qu'ils n'eussent aussi la pratique des supplications, avec les formes et les gestes d'abaissement qui s'y rapportent; mais le sentiment de l'adoration pieuse et amoureuse leur était étranger, comme aux anciens Aryens. Les Dieux étaient pour eux des objets de respect, de crainte souvent superstitieuse, mais ils ne les assaillaient pas de cet amour chimérique et maladif qui détend les ressorts de l'âme et la rend incapable de ses plus prochains devoirs. De même, ils imploraient d'eux toutes sortes de biens, ou nationaux ou personnels, mais ils ne leur demandaient point la vertu, ne leur offraient pas leurs cœurs à diriger, estimant sans doute que cela qui dépend de l'homme, c'est à l'homme à y aviser. Je constate ici un beau sentiment de la liberté, sans vouloir nier que l'action de Dieu sur le cœur de l'homme ne soit devenue à nos yeux bien plus acceptable que son intervention dans le monde physique. Et j'ajoute que cet esprit libre et fier, opposé à des Dieux chez lesquels l'instinct et la tradition voyaient des forces naturelles plutôt et plus essentiellement que des agents moraux, faisait perdre au sacerdoce une influence dont la divinité a coutume d'user par intermédiaires.

Après le sacrifice, la divination se présente comme le second point capital de la pratique religieuse des Grecs. Dès la haute antiquité, les devins étaient descendus de la Thrace avec les aèdes. Ce furent eux qui composèrent le sacerdoce proprement dit, à la suite des armées, ou dans les temples, alors fort simples, tandis que les aèdes, missionnaires de l'art, poursuivaient une œuvre de civilisation en menant le peuple à l'école de la Muse et de ses libres chants. Toute la part d'influence que les prêtres exercèrent sur les hommes et sur les affaires, c'est à la divination qu'ils la durent. On connaît l'importance des oracles dans l'antiquité. Mais l'action du sacerdoce ne laissa pas d'être diminuée par la dispersion des sanctuaires, par un défaut de concentration propre au génie grec, et par cette liberté de l'inspiration et de la prophétie, par ce don de l'enthousiasme, de l'extase, si extraordinairement uni, dans beaucoup de têtes de ce peuple, aux fortes qualités de la réflexion. Ni ce don sublime et dangereux, ni les superstitions infinies, ni la crédulité puérile, qui l'accompagnaient, ne cédèrent presque au progrès du temps et à la diffusion des habitudes d'observation et de science. Jusqu'aux plus beaux temps de la philosophie morale, jusqu'à Socrate, à Platon, à Aristote et aux stoïciens, les meilleurs et les plus solides esprits crurent et consultèrent les oracles. Un moment, la raillerie et l'incrédulité firent irruption dans une certaine classe de la société; puis, le syncrétisme religieux et la propagande des idées orientales survenant, la chaîne de la foi au

merveilleux se renoua, principalement dans l'école néoplatonicienne. Ainsi, l'on peut dire qu'il en fut de la divination comme des sacrifices. L'antiquité entière en conserva la tradition fidèle et y mit sa religion, pendant que des croyances d'un genre supérieur avaient à souffrir de l'inintelligence et du mépris du public, ou subissaient des altérations graves par suite des spéculations des philosophes ou de l'influence de l'étranger.

La divination eut des procédés bien variés, mais les principes en furent constants, et partout conformes à ce que j'ai montré chez les tribus primitives : même fondement physique, l'*accident*, c'est-à-dire tous les faits externes sans cause appréciable acceptés comme *signes* des dispositions de la divinité; même moyen psychique, le *vertige* mental, qui fait assurer sans réflexion la réalité d'un rapport dont la possibilité traverse sa pensée; ensuite, l'extase et les songes, l'enthousiasme, le délire, l'état quelconque d'une âme à la fois passive et passionnée, état dans lequel les suggestions de l'imagination et de la mémoire, les fantaisies brodées sur un thème donné, enfin même le dictamen de la volonté sourde et de la réflexion antérieure, prennent pour le croyant la forme de l'*inspiration* divine. Il y aurait donc bien peu de différence entre le sorcier mongol, nègre ou peau-rouge, et la pythie sur son trépied de Delphes. Mais les Grecs imprimèrent un caractère de noblesse et de beauté à tous les éléments de leur vie religieuse aussi bien que civile. La musique et la plastique apportèrent dans leurs cultes, quel qu'en fût le fond, un idéal inconnu à d'autres nations. Artistes en tout, créateurs, doués du génie de la mesure jusque dans les transports de la passion, s'il était vrai que l'âme, dans un état de réceptivité mystérieuse et d'exaltation de ses forces profondes, pût rendre des oracles, assurément alors les prêtres et les prêtresses d'Apollon en ont rendu.

Cette inspiration personnelle n'était pas le fait du sacerdoce seulement : tout homme admis dans un sanctuaire, après avoir sacrifié, pouvait être visité par le Dieu, de nuit ou de jour, et souvent dans des lieux et des circonstances disposés savamment pour produire le songe ou l'extase. Enfin, j'ai fait allusion à ces signes nombreux, à ces présages qui partout et en toute occasion passaient pour des formes de révélation divine. Quoique multipliés capricieusement par leur nature, et on peut voir, en effet, dans les *Caractères* de Théophraste, à quel point la superstition populaire était parvenue à la fin dans cette voie, ils s'étaient classés de bonne heure en espèces et avaient donné lieu, par habitude et tradition, à une science fixe dont les devins de profession maintenaient les bases. Les principaux chapitres de cette séméiotique sacrée étaient les météores, le vol des oiseaux et les accidents du sacrifice. Parmi ces derniers, ce fut l'Étrurie, plus encore

que la Grèce, qui dirigea l'art divinatoire vers l'inspection des entrailles des victimes.

J'ai montré quelles notions de la divinité existèrent dans la plus haute antiquité grecque, et comment elles furent spontanément et très anciennement modifiées par l'anthropomorphisme, uni à la direction éthique des esprits. Une tentative réfléchie suivit, qui se prolongea à travers les temps historiques, pour donner à ces notions un caractère plus philosophique et les rendre indépendantes des sacerdoces. J'exposerai plus tard les efforts de l'esprit de science et de l'esprit de moralité, les hypothèses, les constructions essayées en vue de transformer ou de récomposer des mythes jugés scandaleux ou puérils, et de constituer la base rationnelle qui manquait visiblement aux croyances polythéistes. On verra aussi la Grèce, acceptant l'influence des *Barbares*, procéder avec Pythagore, avec Platon, ou sous le nom d'Orphée et dans ces sortes d'églises appelées *Mystères*, à l'élaboration de dogmes en grande partie étrangers à son génie natif; enfin le sentiment de l'unité divine prévaloir de plus en plus sur la donnée antique de la pluralité.

J'ai dit en quelles pratiques religieuses se traduisirent les rapports de la Grèce anthropomorphiste avec les puissances cosmiques, et indiqué en quel sens devait se transformer l'idée première du sacrifice, Il me reste ici, me bornant à l'antiquité et à la grécité pures, à montrer une autre face de la religion hellénique, celle qui regarde l'essence propre de l'homme, son immortalité et la sanction de sa morale.

Ce dernier point est le plus obscur et le moins développé primitivement. Les Grecs, de même que les Sémites Hébreux, et quoique d'une autre manière, étaient alors trop livrés aux séductions de la vie présente, pour apporter à la recherche des secrets de la mort la suprême, la clairvoyante inquiétude des hommes fatigués d'un autre âge. Mais ce que ces Sémites ont paru longtemps ignorer, absorbés qu'on les eût crus dans le calme matériel de leur vie patriarcale, les fils des Aryens l'ont toujours su. Toujours ils se sont représenté l'homme, c'est-à-dire quelque chose de lui persistant après la mort; et ce quelque chose était essentiellement la pensée avec la passion. Seulement, le corps étant une partie capitale du vivant, une condition de son acte plein et de ses relations actuelles, les plus intéressantes de toutes, les Grecs qui n'ont pas tout renfermé dans ce corps grossier et dans ce sang, comme les Hébreux, ont cru pourtant que ce qui survivait à sa perte était un instrument très affaibli, devenu incapable des fonctions actives de l'homme.

Homère nous montre dans l'Hadès, demeure occidentale des morts,

les εἴδωλα, traduisons *fantômes*, *images*, encore doués de mémoire et de prévision, recevant des impressions, éprouvant des passions, assemblant des idées, sous une enveloppe subtile, une impalpable *nuée*, une *ombre*, support réel, quoique insuffisant, d'un reste mal défini de vie organique. Ces *images* prennent même encore quelque nourriture dans l'Hadès, et elles y jouissent d'une paix, d'une satisfaction relative, à laquelle elles aspirent vivement, lorsque, sorties de corps auxquels les derniers devoirs n'ont pas été rendus par les survivants, elles errent aux abords de la sombre demeure. On a traité trop légèrement cette croyance religieuse, qui, tout en laissant à la vie actuelle et passagère de grands privilèges, donne pourtant satisfaction au principe de la conservation de la personnalité, garde certains organes en relation avec les phénomènes spirituels, et accorde avant tout l'immortalité naturelle aux attributs de l'ordre mental.

Je remarque aussi avec intérêt que ce mot εἴδωλον, par lequel se caractérise le mâne, est ou le même, ou le même à peu près que ceux que Démocrite et Platon, en des sens peut-être moins différents qu'on ne croit, ont consacrés à nommer ce que nous nommons encore après eux des *idées*, et qui pour eux étaient des êtres réels. Cela se comprend. L'εἴδωλον exprime pour Homère la qualité d'être vu, c'est-à-dire l'image. L'image, c'est l'idée vue objectivement, que l'on sait avoir été identifiée avec la pensée elle-même par la doctrine aisée et indélébile du sensationnisme. La spéculation fait passer le philosophe de l'image, ou idée objective, à l'image ou idée en soi et pour soi, ce qui nous mène aux *idoles* de Démocrite et aux *idées* de Platon ; en sorte qu'une racine de l'idéalisme objectif peut être assignée sans exagération dans ce concept homérique : *la pensée conservée dans la mort*, *avec l'appui de l'image de ce qui eut vie*. Le mâne du mort est l'*idée* du vivant.

Quoi qu'il en soit, l'εἴδωλον, dont la σκιή ou *ombre* est une autre désignation, renferme un principe de pensée : la ψυχή (*souffle*, *spiritus*, *anima*, *esprit*, *âme*). L'élément physique de la psychologie homérique est une forme sensible qui subsiste de l'organisme détruit ; et avec cette forme, une existence intellectuelle et morale se perpétue, comme le prouvent les pensées, les passions et les discours que le poète prête aux ombres, après qu'elles ont bu le sang des victimes offertes aux morts. Les critiques et les philologues se trompent certainement, quand ils attribuent à Homère l'opinion de l'anéantissement du principe intellectuel et moral de l'homme. Les épithètes données aux mânes, et qu'on voudait entendre métaphoriquement, doivent se prendre au sens le plus matériel ; elles ne signifient pas que le mort est dénué de passion ou de connaissance, elles signifient que son corps manque de cœur, d'entrailles et de solidité

(ἀκήριος, ἀφραδής, ἀμενηνός), en un mot de tout ce qui constitue un plein organisme.

Homère distingue deux demeures dans l'Hadès. L'une est le Champ Élysée, où les Dieux envoient pour l'immortalité des mortels privilégiés : là se trouve le *blond Rhadamantheus*, personnification transformée du roi védique des morts. L'autre demeure est le domaine ténébreux d'Aidoneus et le Perséphonè. Minos (transformation de Manou) y siège, un spectre d'or à la main, pour rendre la justice aux morts. L'Érèbe et le Tartare en sont des dépendances. La plus grande partie des mânes y prolongent une existence sans douleurs comme sans plaisirs, avec un semblant d'activité où leurs passions terrestes se donnent carrière encore. On y voit jusqu'aux ombres farouches de Héros, tels que Hèraklès, qui jouissent ailleurs, avec des corps pleinement restitués, de la compagnie et des honneurs des Dieux. Enfin, les ennemis personnels des Olympiens, les Titans en première ligne, et d'autres d'après eux, Tantale, Sisyphe, etc., y sont plongés dans les tourments. Toute cette eschatologie homérique, dans la confusion et le vague de plusieurs de ses traits, qu'on voudrait mieux accusés, porte un grand caractère de spontanéité primitive. L'idée d'une sanction de la morale humaine par des peines ou des récompenses après la vie n'apparaît pas clairement, mais elle est en germe.

Elle se distingue mieux dans les poèmes d'Hésiode. Je garde pour une autre place l'exposition de la théorie des Races ; mais je peux dire ici que le poème des *Travaux et des jours* définit leurs destinées posthumes. Ainsi, la Race d'or, *après son ensevelissement, selon les desseins de Zeus, s'est retrouvée dans les Daimons, ces êtres bons, qui, vêtus d'air, habitent sur la terre, examinent la justice et les méchantes actions, veillent sur les hommes et leur distribuent la richesse.* La Race d'argent a fourni *ceux qu'on nomme les mortels bienheureux du monde souterrain, et qui ne sont pas non plus privés d'honneur.* Mais la Race d'airain *est entrée sans nom dans la demeure humide de l'effroyable Aidoneus.* Enfin, la quatrième Race, celle des Héros, *est établie par Zeus aux extrémités de la terre, loin des Immortels. Ces Héros fortunés vivent sans passions, sous Kronos, leur roi, dans les Iles des bienheureux, près de l'Océan, où le champ fertile fleurit et fructifie trois fois l'année.* La doctrine de la rémunération fait donc partie de cette théorie des *Ages* ou des Races, et pourtant Hésiode ne dit point quel destin après la mort attend les hommes de la cinquième Race, ses contemporains. Nulle part, ni dans la longue description des régions du Tartare, donnée dans la *Théogonie*, on ne trouve d'allusions aux peines qui attendraient les

âmes des injustes du commun. Cette demeure *monstrueuse, née d'elle-même*, et dont les Dieux mêmes ont peur, semble n'avoir d'habitants, outre les grands ennemis de l'Olympe et leurs gardiens, que des êtres plus exclusivement mythiques, tels que le Sommeil et la Mort.

La doctrine homérique des εἴδωλα, qui ne se trouve pas dans Hésiode, me semble le produit naturel, et aussi exempt de théologie que possible, de l'imagination grecque appliquée au concept de la mort. Aussi est-ce une source de spéculation philosophique. Mais le système des Races et de leurs rémunérations diverses a d'autres racines religieuses, et rapporte tout à Zeus et à sa justice. Il reste à s'expliquer comment Hésiode s'est arrêté en chemin, et, tout en permettant l'induction, n'a rien dogmatisé sur ce que Zeus peut réserver aux morts de la période post-héroïque. Mais, le poème des *Travaux et des Jours* est là tout entier pour montrer que l'auteur a subi une influence antagoniste du sentiment qui aurait pu le porter à donner pour sanction formelle à la morale un ensemble de récompenses et de peines posthumes. Aucun système ne se trouvait apparemment formulé autour de lui touchant ces dernières. Au contraire, une sanction tout actuelle et terrestre, analogue à celle que nous voyons invoquée constamment et exclusivement dans les anciens livres des Juifs, était sans doute aussi l'instrument le plus ordinaire de l'édification religieuse des Grecs avant l'institution des Mystères. Les promesses, les menaces faites au nom des Dieux, dans la bouche des prêtres ou des aèdes pieux, se rapportaient aux biens temporels, aux troupeaux, à la fertilité de la terre, avant tout à la longue vie et à l'heureuse postérité. Une place importante appartenait encore à la notion de solidarité. On s'appuyait sur un sentiment naturel, et souvent très naturellement fondé, pour déclarer les cités et les races solidaires des méfaits ou des belles actions de leurs membres. Enfin, la justice distributive avait pour siège ce grand Zeus, *dont l'œil voit tout*, la *vierge auguste Dikè*, qui, *quand elle est offensée, arrive auprès de son père, lui expose l'injustice des hommes*, et les *trente mille gardiens divins des mortels, qui parcourent incessamment la terre*. Hésiode a recueilli toutes ces croyances dans son poème, où elles tiennent la place qui aurait pu revenir à des doctrines eschatologiques.

L'ancienne Grèce s'est donc liée à ses Dieux par la foi en une rémunération temporelle des œuvres, en même temps qu'elle se formait des notions de vie future et d'immortalité naturelle, et qu'en outre elle imaginait des destinées affectées divinement après la mort à différentes espèces de mérites. D'autres peuples ont manifesté plus ou moins

inégalement ces deux tendances presque opposées et propres à se suppléer l'une l'autre. Mais ce que seule la Grèce a fait, c'est de ne rien sacrifier à ses imaginations en pareille matière, ni de l'énergie, de la gloire et des joies de la vie présente, ni du concept le plus solide et le plus autonome de la justice, envisagée dans son siège, la conscience. L'impératif rigoureux du devoir se lit dans Hésiode à toute page; il ne s'y sépare pas de la revendication du droit, car l'obéissance n'est pas prescrite, et le commandement n'est rien de plus qu'un fait politique. Le poète insiste sur le précepte du travail saint et salutaire, sur la nécessité de l'effort. Seulement, il s'attriste et se décourage quand il compare son idéal des mœurs avec le désordre et les divisions des hommes. Il reste essentiellement grec, en ce que ni les besoins de l'ordre social ni l'empire d'une doctrine religieuse ne l'inclinent à renier l'indépendance de la personne humaine; et il émet cette maxime dont on chercherait vainement l'équivalent chez toute autre nation antique :

« Il est d'un honnête homme de se laisser persuader par celui qui donne de bons conseils; mais il est d'un homme accompli (πανάριστος) de tout penser par soi-même, en réfléchissant à ce qui est le meilleur eu égard aux conséquences et à la fin » (*Les Travaux et les Jours*, v. 291).

CHAPITRE XIX

De l'esprit religieux et politique des races italiques.

Je n'avais pas dessein de m'arrêter sur celles des branches de la famille aryenne dont les produits religieux anciens nous sont à la fois le moins connus, ont le moindre intérêt par eux-mêmes, et se sont fait la moindre place dans le cours commun des idées des nations européennes. Si maintenant j'y touche en passant, c'est pour obtenir d'une manière plus complète un résultat qui me tient à cœur; pour montrer quelles différences d'esprit et de caractère éclatent entre des peuples qui descendent certainement des mêmes ancêtres : comment les uns sont entraînés par la passion de la guerre dans un état de barbarie relative, d'où, par le fait, ils ne sont pas sortis de leur propre mouvement (Celtes, Germains, Slaves), tandis que les autres ont conçu et appliqué dans une forte mesure les principes politiques de la justice (Grecs et Italiotes); comment ceux-ci, en possession de leurs consciences, ont fondé le droit social; comment ceux-là l'ont manqué en se livrant sans bornes à l'égoïsme des passions individuelles. Ailleurs, nous en verrons d'autres arriver à l'oblitération de sentiments moraux dont ils avaient eu leur part dans les libres origines que nous leur connaissons (Indiens, Mèdes et Persans). La critique peut affirmer aujourd'hui qu'elle n'ignore rien des grands traits de l'histoire morale des Aryens. Les conclusions nettes et assurées qui en ressortent s'établissent en contradiction formelle d'une prétendue philosophie de l'histoire, toute construite sur l'ignorance des faits, à l'aide de généralités vagues que relèvent les lieux communs du fatalisme.

Je traiterai plus tard les questions générales du développement religieux et social des peuples, je ne dis pas de l'*humanité*, si ce n'est dans le sens de ce mot qui est l'expression universelle de l'*Homme*. Cette humanité-là se retrouve partout dans les individus et dans les peuples, mais on ne saurait lui assigner une loi constante, indépendante et séparable des lois mobiles, souvent opposées, qu'elle s'est faites dans les divers groupes entre lesquels elle s'est distribuée. Je tâcherai de démêler ce que l'analyse permet d'apercevoir de plus général

pour le passé et ce qu'elle admet de possibilités ou d'espérances pour l'avenir.

Il faut donc que je continue le tableau historique que j'ai entrepris. Je ne saurais y consacrer que peu de pages à des nations dont la vie morale n'est devenue vraiment intéressante que depuis qu'elles ont reçu l'éducation de Rome et de la Grèce, ensuite la pression des traditions sémitiques, descendu es d'une source différente. Ce préambule n'a pour but que d'expliquer pourquoi je ne passe pas encore plus brièvement sur l'enfance de ces tribus, c'était alors leur nom, qui semblent appelées de nos jours à *régner* sur le globe.

Mais le juste dédain de l'historien philosophe ne doit pas s'étendre jusqu'aux races italiques. Tout lui donne à penser que leurs débuts sociaux et religieux sur leur terre d'adoption mériteraient, par une forte originalité et par une rectitude morale étonnante en des points essentiels, sa plus haute attention. L'insuffisance des renseignements l'oblige seule à être bref, d'autant mieux que les données demeurées trop incertaines doivent être écartées, pour tirer de ce que l'on ne conteste plus des conclusions générales non suspectes.

Ce qui est hors de doute, avant tout, c'est que les populations italiques étaient d'origine ou tout ou presque tout aryenne, et en grande partie pélasgique, celtique pour une autre part. Leurs mythologies, celle des Étrusques eux-mêmes quand on la réduit à ses premiers éléments, sont du genre aryen et ne rappellent ni l'Égypte ni les Sémites. Leurs langues, dont le latin littéraire est une provenance, appartiennent à une même famille. Il n'y a de difficultés que pour l'étrusque, langue à peu près perdue. Tous les doutes un peu graves portent sur le peuple qui la parlait. On ne tombe d'accord ni de son ethnique, ni de la source de ses institutions sacerdotales et de sa *science* hiératique, en supposant qu'il la faille chercher hors de lui-même. Mais, quoi qu'il en soit, il résulte de faits historiques avérés que l'Étrurie et ses diverses colonies italiennes, après un temps d'expansion considérable au nord et au sud de la péninsule, de 1000 à 800 ans environ avant l'ère vulgaire, se trouvaient, d'une part, pressées par les Celtes, à l'humeur indisciplinable et conquérante, de l'autre, entourées de peuplades qui partageaient ou respectaient leurs principales croyances, imitaient à l'occasion leurs rites religieux et se pliaient moins à leur civilisation, toute de servage et de privilèges.

Dans le cours du VIIIe siècle, Rome fut fondée par une troupe d'hommes *déclassés* ou à l'état de protestation et de guerre contre les aristocraties environnantes. Telle est du moins la tradition. Qu'on l'adopte, qu'on la rejette, il est certain qu'une tribu sans illustration imposa peu à peu sa prépondérance et son nom aux groupes latins,

sabelliens, étrusques, qui, à la suite de plusieurs autres, s'étaient disputé et partagé le petit territoire des *sept ou huit collines*. Sitôt que cette ville nouvelle se trouva être quelque chose, elle eut aussi son aristocratie, à cause du pouvoir de la coutume et par l'effet de la loi d'accroissement autour d'un noyau primitif formé de quelques familles. Elle dut faire alors à l'Étrurie de nombreux emprunts d'institutions et de rites, et c'est ce que constatent, par exemple, les traditions historiques sur le roi Servius Tullius, plus sérieuses que la légende de Numa, ce législateur nommé d'une personnification de la loi (Nomos) (1). Mais le caractère des Ramnes ou Romains (auxquels on doit joindre ici sans doute un autre groupe établi ou transplanté sur les collines), ce caractère plus marqué chez eux que dans aucune autre tribu italiote, et qui fut un des grands éléments de leurs destinées, consista en ce que la Plèbe fit un effort énergique et constant pour s'élever au niveau des privilèges politiques et religieux, ajoutons et de la vertu militaire et civile des familles patriciennes; tandis que celles-ci se distinguèrent non moins constamment par une haine ardente du gouvernement despotique.

Le commencement du VIe siècle nous montre l'Étrurie expulsée de la plupart de ses établissements des rives du Pô par une invasion celtique. La fin nous conduit à la révolution romaine, à l'expulsion des rois, que les Étrusques tentent inutilement de restaurer, et à l'organisation de ce pouvoir consulaire, presque aussitôt amendé ou complété par la dictature et le tribunat, institutions uniques, merveilleuses, qui assurèrent à un peuple capable de les appliquer correctement une longue suite de progrès et de grandeurs.

Le siècle suivant continue l'affaiblissement du principe étrusque. Les tribus Samnites ramènent à une liberté sauvage, mais que Rome organisera en les absorbant, non sans peine, la région de la Campanie auparavant dominée par des colonies étruriennes. Ces mouvements d'affranchissement n'étaient pas d'ailleurs des faits isolés. Dans une autre partie de l'Italie, où des populations de sang grec s'étaient depuis longtemps fait place, l'aristocratie subissait de graves échecs quand elle tentait de se constituer en sacerdoces dominateurs. C'est ainsi que fut renversé à Crotone le célèbre *institut pythagorique* dont les

(1) Voir le travail substantiel de M. A. Maury, *Revue germanique*, t. XVII, p. 480. — J'admettrais volontiers pourtant, comme un fond historique du règne de Numa, l'existence d'une période d'organisation qui aurait succédé, sous l'influence sabine, au gouvernement tout militaire des premiers temps. Il ne me paraît pas impossible que la mémoire d'un législateur réel ait servi de centre à la composition légendaire. Mais nombre de traits des institutions attribuées à Numa portent l'empreinte d'idées bien postérieures et même de l'esprit de système.

hautes visées religieuses, à demi helléniques, à demi orientales, laissaient apercevoir le dogmatisme et le monachisme au fond de ses mystères. La Grèce elle-même, dans ce même temps, obéissait à des tendances démocratiques de plus en plus prononcées, qui ne faisaient, il est vrai, que développer son esprit propre, dont j'ai rendu compte, mais son esprit un moment menacé par une loi historique des sociétés.

En vertu de cette loi, à laquelle tant de faits, et partout, rendent témoignage, la liberté primitive des membres égaux d'une petite nation, presque d'une famille, ne se soutient pas sans d'extrêmes efforts et de grands mérites au moment où les idées et les sentiments s'individualisent et se multiplient, où les relations de la vie se compliquent, où la propriété territoriale et le capital s'accumulent dans les mêmes mains, où les villes se peuplent de multitudes en proie aux passions et à la recherche des moyens d'existence. Alors, en effet, se produisent ces phénomènes sociaux que le nom d'anarchie résume dans les moments critiques, et dont le remède ordinaire est le gouvernement tantôt d'un tyran qui s'appuie sur la plèbe, tantôt d'une aristocratie qui renverse le despote et fait, à son tour, les concessions indispensables. L'éternelle gloire et l'éternel exemple de Rome et d'Athènes sont de n'avoir employé le pouvoir d'un seul qu'aux moindres doses et d'avoir eu longtemps des aristocraties capables de comprendre les sacrifices nécessaires au bien public et de s'y résoudre. On n'en pourrait dire autant d'aucun autre peuple de l'antiquité. On ne le pourrait dire peut-être d'aucun peuple moderne, n'étaient les leçons laissées par les anciens.

L'esprit aristocratique fut représenté en Grèce par la race dorienne. Il donna à cette race la ténacité, la supériorité dans les conseils, l'organisation exclusivement militaire qui devinrent un jour si fatales à la démocratie athénienne. Il lui inspira, au temps de ses établissements, des institutions communistes fondées sur le plus dur servage des travailleurs. Les philosophes, épris de l'idée de l'unité sociale, eurent depuis lors les yeux constamment fixés sur la vieille politique de la Crète et de Sparte, et il est certain que l'un d'entre eux, et des plus anciens, voulut fonder un État analogue, à Crotone, dans la Grande-Grèce, en l'appuyant sur le dogme des transmigrations et sur un vaste symbolisme où s'alliaient la religion et les mathématiques. Remarquons que l'époque florissante de la civilisation étrusque embrasse les temps de l'antiquité crétoise, des institutions de Lycurgue, et des législations aristocratiques de plusieurs colonies grecques de l'Italie méridionale, et s'étend jusqu'à la fondation avortée de Pythagore. Nous sommes conduits, non point à

quelqu'une de ces spéculations historiques sans base, où l'on se plaît à confondre les Pélasges, les Étrusques, les Égyptiens, les Assyriens, et que sais-je encore; mais, laissant aux divers peuples leurs origines inconnues, et ne dépassant pas leurs relations avérées, à poser en fait l'existence très ancienne d'une tendance aux constitutions aristocratiques et quelquefois sacerdotales, chez plusieurs des races de la Grèce et de l'Italie.

Il est toutefois juste, et il est important d'ajouter que, jusque dans ces efforts des nations occidentales pour fixer leur état social, on sent quelque chose que l'Orient n'a pas connu, on sent des hommes dont la réflexion travaille et qui cherchent, dans un champ d'expériences variées, à modeler la société d'après la science, et non suivant une révélation primitive immuable. Les Étrusques même, avec leurs fédérations de cités, cause d'affaiblissement et germe de ruine, mais principe de liberté, avec leurs nobles qui se nomment des *rois*, et qui paraissent avoir jeté ce nom de roi (*rex*) dans la circulation des langues, avec leurs prêtres plutôt savants dans la connaissance des temps et l'interprétation des signes divins que dépositaires d'une morale révélée et maîtres des moyens de salut, les Étrusques n'ont connu ni des castes proprement dites, c'est-à-dire infranchissables et consacrées religieusement, ni ce qu'on peut appeler des dogmes, car les mythologies et la science des rites n'en sont pas, ni la séparation du sacerdoce et de l'État, qui fait la puissance durable des théocraties. Il paraît de la nature des grandes créations dogmatiques de laisser quelque chose au moins dans la mémoire des hommes, après qu'elles ont disparu; et je ne vois point quelles doctrines de ce genre on pourrait supposer ici qui auraient été effacées de la tradition. Rome, héritière directe de l'Étrurie, n'a point eu à en recevoir d'elle et n'a point eu à les rejeter (1).

Nous savons comment, nonobstant l'esprit aristocratique de plusieurs des races helléniques, l'esprit de la Grèce légua au genre humain les produits inappréciables de sa liberté. En Italie, la marche des choses fut définitivement la même. Rome s'assimila lentement mais sûrement les cités italiennes; elle y fit triompher partout les

(1) Toutes les inductions tirées de l'histoire des premiers siècles de Rome me portent à regarder la science et les offices du sacerdoce, lesquels consistaient principalement en secrets et en recettes, comme des privilèges, établis de fait, sans doute, mais contestables en droit par les plébéiens aux patriciens, parce que ceux-ci ne les fondaient pas sur la surhumanité complète de leurs familles. Les Romains des premiers temps n'auraient grandement différé des Étrusques, si je ne me trompe, qu'en ce que la plèbe de Rome fut plus entreprenante, son aristocratie moins exclusive et d'ailleurs plus imparfaitement organisée. En un mot, je crois à une différence de degré plutôt que de nature.

libres institutions municipales, car sa centralisation fut moins civile que politique ; elle résista par sa ténacité aux incursions gauloises, qui lui facilitèrent la conquête de l'Étrurie ; elle dépouilla à son profit l'établissement étrusque de tout ce qui était acceptable en lui, et laissa patiemment tomber dans l'oubli ce que cette théocratie, réputée si puissante et si savante, avait d'incompatible avec le progrès des lois et des mœurs et l'épuration des rites. On ne sut bientôt plus au juste en quoi avait consisté la connaissance fameuse des dieux occultes et des destins, la haute spéculation sacerdotale que le lointain grossissait.

Au fond, ce que le patriciat romain s'appropria, c'est la collection des procédés auguraux, les recettes divinatoires d'après l'inspection des *signes*, les rites de l'expiation, de la *dévotion*, des sacrifices, le calendrier religieux avec ses jours fastes et néfastes ; et les plébéiens obtinrent peu à peu, de gré ou de force, la communication de presque tous ces grands secrets. Ce que le patriciat élimina, c'est, en religion, la partie barbare du culte à mesure qu'elle lui sembla surannée et sans application raisonnable ; en politique, ce qu'il repoussa, avec l'énergie que l'on sait, c'est le système qui réunit toute l'autorité sur la tête d'un seul *rex*, afin de mieux défendre les privilèges des autres nobles et de fermer plus sûrement leurs rangs à la poussée de la *plebs*. Par là, les patriciens ouvrirent inévitablement les leurs, bien qu'à leur corps défendant, et le Peuple romain se constitua. Dès ce moment, le principe du gouvernement tyrannique passa du côté de l'aristocratie à celui de la multitude, dont il fut la tentation à plusieurs reprises et qu'à la fin il séduisit, quand elle eut elle-même perdu les vertus aristocratiques ou le désir de les atteindre.

La fusion des religions italiques entre elles, y compris celle de l'Étrurie, de même que leur identification postérieure avec les religions de la Grèce, et encore plus éminemment, fut favorisée par la similitude du procédé mythologique et des principaux concepts primitifs de tant de nations. Cette similitude ne nous parût-elle pas suffisamment claire, nous devrions la conclure de l'absence de toute lutte, et même de tous tiraillements sensibles observés pendant le cours d'une alliance qui se forma progressivement. C'est même là une considération qui milite, pour moi, en faveur de l'origine aryenne des Étrusques, et de la faible importance à attacher tant aux éléments supposés orientaux de la civilisation qu'au caractère plus réellement oriental du plus ancien art étrurien. Je dis du plus ancien, parce qu'il est universellement accordé que les formes de l'art grec y deviennent dominantes à l'époque où elles nous apparaissent dans la Grèce même. Au reste, je reviendrai ailleurs sur la religion des Étrusques, la chronologie seule

m'ayant obligé à en parler ici. Et à ce propos, il se présente une observation que je ne dois pas négliger, car elle est propre à éclairer la méthode et la classification des matières de cet ouvrage.

C'est que la mythologie des Latins et des autres peuples de l'Italie, celle-là même dont les annales romaines nous présentent des traits assez nombreux avant que le grécisme les eût recouverts, appartient à une formation religieuse primaire. J'entends par là tout ce qu'un peuple produit d'un jet spontané, avant la réflexion sur soi et la composition systématique. Au contraire, les doctrines cosmologiques des Étrusques, leurs essais de coordination des Dieux et des temps se rapportent à une formation secondaire qui se déposa au-dessus de la couche mythologique commune, soit d'ailleurs que l'on reconnaisse ou qu'on nie, en totalité ou en partie, les importations de l'étranger. Or, ce travail des prêtres (qu'il ne faut pas confondre avec un culte et des croyances populaires, qui, de leur nature, se perdent bien plus difficilement et lentement) s'effaça des esprits, n'y laissant que des traces, à partir du IIIe siècle avant l'ère vulgaire, tandis que la mythologie, plus ancienne, subsista, pour identifier ses concepts avec les concepts analogues des races voisines. La chronologie et le développement religieux marchent donc en sens inverse l'un de l'autre à ce moment de l'histoire. J'explique aisément ce phénomène par le triomphe de la liberté en Italie : les esprits libres et émancipés renoncent à l'héritage de l'œuvre sacerdotale, en assumant pleinement la tradition de leurs croyances antiques et naturelles.

Qu'était-ce que cette mythologie des races latines ? Afin d'abréger, je réunis sous le nom latin les éléments de religion des nombreuses peuplades de l'Italie, de même que ce sont groupés leurs éléments de langue (1) ; et c'est à Rome que je les prends, puisque c'est là que la connaissance nous en a été transmise. Deux points tout d'abord me frappent :

Le premier est l'identité de ce qu'on pourrait nommer le procédé créateur de la parole, chez les Latins, avec ce que nous en connaissons chez les anciens Aryens par les hymnes védiques : personnification intrépide de tous les rapports qui s'offrent à la pensée et qui intéressent l'homme. En cela, comme pour la langue même, de l'avis des philologues les plus compétents, on doit reconnaître aux Latins un caractère plus archaïque qu'aux Grecs des temps homériques, un moindre développement de l'esprit, un jaillissement plus simple et plus spontané de la source première.

(1) A parler strictement, la Sabine, ou plus généralement les peuples Sabelliques, réclameraient une part au moins égale à celle du Latium. Mais il suffit que j'avertisse du sens que je donne aux mots.

Le second point est une tendance particulière des races italiques, dans l'application du commun procédé. Ce ne sont pas seulement, ce ne sont pas principalement le ciel, les astres, les phénomènes atmosphériques, non pas même la masse absorbante et nourricière du sol, qui touchent le plus les hommes de ces races. S'ils regardent en haut, ils cherchent des signes divins de ce qui doit leur advenir en bien ou en mal, plutôt que leur imagination ne s'émeut des grands combats des forces cosmiques. S'ils regardent en bas, c'est moins la nature globale de la terre, qu'ils personnifient, que sa puissance productive, qu'ils nomment Cérès ; ou la vertu de la semence, Saturnus ; ou le fait de la floraison, Flora ; ou le renouvellement perpétuel de l'année agricole, Anna Perenna, etc. L'instinct qui personnifie les concepts est poussé aussi loin que possible, et au point d'engendrer plus de divinités que les Grecs si féconds n'en ont eux-mêmes connu. Mais une fois ces Dieux produits, ils demeurent sans histoire, sans légendes; leurs adorateurs se mettent en rapport de culte avec eux et s'attachent à se les rendre favorables et à interpréter leurs volontés, plutôt qu'à s'informer de leurs affaires privées. Quant aux attributs qui définissent le divin, on les tire tantôt des phénomènes naturels, tantôt et peut-être plus souvent de la suite innombrable des usages, des conditions et des accidents de la vie humaine. En ceci, la direction pratique des Latins est singulièrement marquée. Aucune race, en effet, n'a donné à la vie civile, domestique et politique, une telle prépondérance sur la nature.

Bien des siècles après que se fut tarie cette fécondité mythologique, les Pères de l'Église, qui se forgeaient des Dieux plus raffinés à l'aide de la métaphysique des hypostases, trouvèrent une matière facile de scandale et de rire, mais de triomphe surtout, dans le procédé naturaliste qui avait donné naissance aux mille Dieux ou Déesses dont le Romain et la Romaine accompagnaient leurs actes, leurs succès, leurs épreuves, leurs craintes et leurs désirs, leurs biens et leurs maux, tous leurs pas et démarches depuis le moment de la naissance jusqu'au moment de la mort, et qui à l'origine étaient les personnifications multipliées des actions, des passions et des événements, des vertus aussi et des vices dont se compose le monde. Il en est de ridicules dans le nombre, en effet, comme il en est de nobles et de touchants. De scandaleux, il ne doit pas y en avoir, à moins qu'on ne prouve qu'un même culte s'y adressait toujours, impliquant approbation morale et sanctification de l'objet. Or, c'est ce qui est impossible de soi, et contradictoire avec tout ce qu'on sait si bien des idées et des mœurs antiques.

D'un autre côté, de savants historiens ou mythographes allemands, épris du goût national de la métaphysique en religion, et de la poésie,

ou de ce qu'ils nomment ainsi, ont reproché aux Dieux originaux de l'Italie de n'être que de *pauvres abstractions*. Il est vrai que beaucoup de ces personnages divins, et des plus grands, du Latium et de l'Étrurie, n'ouvrent pas carrière à la production physico-mythique, et se prêtent mal à l'imagination anthropomorphique. Ainsi, Vertumnus, Dieu de l'automne, est le symbole de l'année dans cet état de passage et de changement où mûrissent les fruits de la terre ; Janus généralise cette même idée de *passage* et exprime, comme nous dirions aujourd'hui, la loi du devenir réglé, tout ce qui est entrée et sortie pour la nature, la naissance du jour et la naissance de l'année, puis le seuil domestique où s'arrête la protection des Lares, etc. De là sa double face et ses attributs de porte-clef. Mais devons-nous mépriser des abstractions qui témoignent d'un sentiment tout particulier d'ordre et de raison chez ceux qui les divinisèrent ? Devons-nous étendre le dédain jusqu'à ces concepts moraux de tout ordre qui eurent des temples à Rome : la Pax, la Concordia, la Fides, la Salus, la Spes, la Libertas ; jusqu'à des symboles aussi moralement parlants que cette Pudeur des patriciennes, dans le sanctuaire de laquelle se réunissaient les femmes nobles, et dont l'exemple ne manqua pas de susciter une Pudeur des plébéiennes ? Ajoutons les grandes vérités formulées sous ce mode antique : par exemple, la Fors ou Fortuna, heureuse antinomie du Fatum, expression de l'accident dans le monde et, par suite, de la liberté dans la vie ; et ce courage tout romain, divinisé dans l'attribut du Jupiter Stator, dont l'esprit arrêtait les armées en pleine déroute ; et les fonctions sociales consacrées, comme le commerce dans Mercurius ; et les lois civiles fondées religieusement sur ce dieu Terminus, qui est la Borne des propriétés, et sur ce dieu Hercules, ou Défense des clôtures, qui devient l'emblème de la force ; et l'esprit, la musique, la mémoire, la *Mens*, élevés à l'idéal féminin dans la personne de la déesse Menerfa (Minerve) (1). Cette fois, l'anthropomorphisme ne pouvait manquer de paraître, et de paraître où il faut. Tout cela n'est pas si méprisable.

La plupart de ces symboles nous semblent répugner au procédé anthropomorphique et ne sont pas moins à l'extrême opposé de la métaphysique religieuse et du panthéisme. Ce caractère de la mythologie latine est mis encore en évidence par deux faits des plus certains : l'absence des images dans l'ancien culte de Rome, car la musique y fut d'abord le seul art connu, et la plastique y vint des Grecs, les grands maîtres en ce genre ; puis la nature solitaire des Dieux, qui ne se marient pas, n'ont pas d'enfants, ne se livrent point

(1) Mens, sous son appellation abstraite, eut aussi un culte dans l'ancienne Rome.

de batailles. Cependant, si l'on réfléchit à la pente naturelle de la pensée livrée à l'instinct, et aux illusions primitives du langage, on reconnaîtra que le principe de personnification n'a pas dû faire défaut à l'origine. Il s'est dégagé et développé chez les Latins comme chez les Grecs, par l'effet d'une première réflexion, et d'autant plus d'ailleurs que les offrandes et les sacrifices ne sauraient s'adresser à de purs symboles. Il s'est enfin fixé sur celles des divinités dont la forme humaine était la plus acceptable, et qui remontaient aussi à la plus haute antiquité. Les autres sont devenues secondaires, tout en se soutenant quelquefois par la force des traditions et des rites. Enfin, l'assimilation des Dieux de l'Italie aux Olympiens de la Grèce a décidé du classement des premiers. Le Dieu-Père, très-bon, très grand, et la Junon-Reine, idéal corrélatif de la femme, ont pris le commandement. Apollon a été amené de Delphes, pour combler une singulière lacune mythologique. Minerve s'est identifiée avec Pallas ; Neptunus, dieu étrurien des eaux, avec Poséidon; Vénus, symbole aryen du bonheur et du charme, avec Aphroditè; Vulcanus, qui tient le marteau, avec Héphaistos ; Pluton avec Aïdès, Mavors avec Arès, etc.

Il faut remarquer le sens moral de la paternité et de la royauté attribuées à des Dieux qui n'ont pas de fils et qui n'ont pas de cour. C'est là le vrai caractère de la phase anthropomorphique d'une religion dont l'ancien caractère physique est si marqué dans la synonymie des noms divins *Deus*, *Ianus*, *Iuno*, *Diana*, expressions diverses du même phénomène, le Jour. Le progrès de l'idéal romain n'est pas moins remarquable en ce qui regarde le Dieu de la guerre et les divinités infernales ou funestes. Il y a déjà loin du Mars-Père et de la Bellone de Rome consulaire, quelque terribles qu'ils soient, au Quirinus sabin, ce Dieu-Lance qui se plantait dans le camp, et qui, confondu avec Romulus divinisé, resta le protecteur du *Peuple romain des Quirites*. Des héros comme les Decius, des politiques aussi armés de patience et de raison que les anciens tribuns, ont un autre culte moral que celui du Dieu-Loup, patron de la communauté sabine primitive; un autre sang doit couler dans leurs veines que celui de la Louve, nourrice des deux frères fondateurs de la ville de la *Religion* et du *Droit*.

Les êtres infernaux tenaient une grande place dans la religion de l'Étrurie, cette *Mère des superstitions*, et de nombreux génies s'y rangeaient sous le Mâne suprême Summanus, divinité nocturne et foudre souterraine. Il y avait même des dieux malfaisants et en quelque sorte négatifs, à en juger par Vejovis ou Vedius, ce Contraire de Dieu. Mais Rome paraît avoir adopté surtout, pour son système des

enfers, cette Terre (Tellus) et ces Mânes, auxquels nous voyons Décius dévouer les légions ennemies en se dévouant lui-même, selon la formule conservée par Tite-live. Les puissances priées et conjurées y sont Janus, Jupiter, Mars-Père, Quirinus, Bellone, les Lares, les Mânes, puis, en termes généraux, les Dieux Indigètes et les Dieux Novensiles. Ces derniers, s'ils sont les Dieux venus du dehors, caractérisent l'esprit polythéiste.

Une partie, si ce n'est originale, au moins plus développée que chez les Grecs, est, dans la religion latine, le culte des Pénates et des Lares. Le Pénate est un dieu, souvent connu d'ailleurs, et quelquefois un des plus grands, mais considéré, sous ce nom, comme *intérieur*, *intime*, protecteur spécial de la patrie ou de la maison. Son culte est autour du foyer, qui lui-même est divinisé sous le nom de Vesta. Chaque famille a son foyer et ses pénates, et la nation a son foyer public dans le temple mystérieux de Vesta, où sont consacrées les idées réunies de la Terre et du Feu. Je me borne à rappeler l'institution célèbre des Vestales. Quant aux Lares, c'étaient les ancètres toujours vivants, les anciens Maîtres de maison ou Chefs de races, gardiens fidèles de leurs descendants et de leurs demeures. Il faut y joindre les génies protecteurs des lieux publics; ils avaient aussi leur culte et leurs fêtes. Malheureusement, nous ne savons que par des traditions tardives et altérées quelle idée les Latins se formaient de la condition des mânes. Tout ce qu'il est permis d'assurer, c'est que la superstition en admettait de malheureux et de funestes : les Larves, les Lémures. En général, il est bien probable qu'on se les représentait à la manière des εἴδωλα de la mythologie homérique, et que le concept des *âmes* séparées et immortelles appartient à d'autres temps que ceux des origines religieuses, en Italie comme en Grèce. N'oublions pas que l'esprit humain n'a commencé en religion, non plus que sur aucun autre sujet, par des idées nettes et des formules exactes.

CHAPITRE XX

La « Relligio » des Romains et ses conséquences.

La langue latine nous a transmis de nombreux vocables dont nous avons changé, étendu ou resserré le sens. Les mots *Superstition* et *Religion* sont surtout d'un grand intérêt, et le second mérite une étude attentive.

Le mot *Superstitio* donne l'expression exacte de la foi antique en la permanence, ou, pour tenter une traduction encore plus littérale, en la *surmanence* des êtres qui ont vécu, probablement aussi de ceux qui ne meurent pas. Il est clair qu'on n'a pas dû le prendre d'abord en un sens défavorable. Caractérisant d'un seul trait l'immortalité et la divinité, sans les préciser, il posait une certaine survie des êtres périssables, et l'existence des êtres moins passagers qui les surveillent invisiblement. Mais comme la *Superstition* était moins raisonnée qu'instinctive et variait au gré de l'imagination et des passions, l'illusion parut manifestée par l'abus, et le principe eut à souffrir du discrédit des applications. La destinée du mot *Relligio* fut différente, parce qu'il exprimait une idée avant tout morale, et d'ailleurs propre aux Latins, du moins avec le degré d'énergie et de généralité, tout à la fois, où ils la possédèrent.

Choses sacrées ou divines, honneur et culte, rites établis pour les Dieux et pour les morts, et qui leur sont dus par l'homme pieux, c'est-à-dire doué de vénération, telles sont les idées qu'entretenait la Grèce à l'égard de ce que nous nommons d'un seul mot *Religion*. C'est la notion du devoir, assez faiblement marquée dans cette Ὁσία des Grecs, qui prit chez les Latins un empire extrordinaire et s'appela *Relligio*. La Religion est tout ce qui tient et enchaîne l'âme, toute obligation de la conscience, que la conscience elle-même se témoigne vis-à-vis de soi, vis-à-vis d'autrui, vis-à-vis des Dieux. Ce lien s'étend des simples scrupules à la force des serments les plus terribles. Dans la sphère des choses mytérieuses et sacrées, il se fait d'abord sentir par des suggestions individuelles et variables de ce qu'un Dieu attend ou exige d'un homme dans certaines circonstances; puis il embrasse naturellement tout ce que la coutume a

établi de rapports entre une famille, une nation, et les puissances cachées que nul ne met en doute. Il va de soi que la croyance suppose une sanction pénale instituée divinement pour l'accomplissement du devoir. Cette sanction est temporelle ; mais c'est aux Dieux eux-mêmes, et ce n'est pas aux prêtres d'y pourvoir.

Tel est le sens incontestable et antique de la *Relligio*, cette *chaîne des consciences*, où la philosophie de l'histoire a voulu voir un peu froidement l'idée du *lien social* résultant d'une foi commune. Il est vrai que le lien social dont on parle a existé de fait chez les anciens, mais né de la liberté et inséparé d'elle. Le lien social s'est relâché ou brisé lors de la décomposition de la société romaine, au moment même où l'injuste lien de la foi obligatoire se resserrait par l'avènement d'une religion qui visait à imposer universellement ses dogmes et ses sacrements. Le lien social se fortifie aujourd'hui chez les peuples, et jusque dans leurs rapports mutuels, tandis que la liberté renaît dans les choses de croyance, et que le lien religieux tend à ne plus constituer que des obligations de conscience. Cette considération historique très simple doit nous apprendre à ne pas confondre en principe le lien des hommes entre eux avec celui dont ils se chargent, ensemble ou séparément, vis-à-vis des Dieux auxquels ils donnent leur foi.

Ce dernier nous donne le sens le plus général de la vieille religion des Latins. L'idée sévère de l'obligation, telle qu'ils l'ont conçue, est entrée dans les sources d'une autre religion romaine, plus nouvelle et que nous connaissons mieux, qui a remis l'autorité à des prêtres. Mais, eux, ils ne l'ont jamais séparée du fait de la conscience publique ou privée, directement informée de ses devoirs par des communications divines permanentes. Ils y ont réuni des devoirs moraux relatifs à la promesse, au serment, aux traités, à la parole, à la justice, en un mot, et au droit des gens, dont plus tard le culte divin s'est si bien affranchi. Enfin, pour déclarer l'obligation, ils n'ont jamais accordé que voix consultative au sacerdoce, le Peuple et le Sénat devant seuls prononcer, dans les formes légales. Tout cela résulte de mille textes, et prouve que la confusion de l'ordre civil et de l'ordre religieux, imputée sans réserve aux anciens, était le produit, non d'une erreur essentielle, qui serait incompréhensible chez des hommes de tant d'initiative et de liberté, et auxquels leurs croyances n'étaient pas imposées, mais bien du simple fait d'une société où les affaires religieuses, ne suscitant presque point de litige, étaient naturellement réglées, quand il y avait lieu, par la communauté qui décidait de toutes les autres.

La *Relligio* bien comprise explique la vertu et, par suite, la for-

tune de Rome. Le peuple romain est, entre tous, celui qui posséda le sentiment le plus énergique de l'obligation morale ; et nous le jugeons d'autant plus grand et extraordinaire en cela, que le principe et les mobiles des droits individuels, la volonté et les passions ne lui furent pas plus refusés qu'au peuple d'Athènes. De là vint chez lui cette notion forte de l'État ou de la République, dont nous pouvons le dire l'auteur, parce que le premier il l'éleva à sa plus haute puissance sans rien sacrifier des garanties légales dues aux citoyens ; au contraire, en leur posant, et ceci pour toute la durée de son histoire, un fondement inébranlable dans la coutume et la raison unies et devenues science. Et de là le *Jus* et la *Juris-prudentia*, la justice et la connaissance de la justice, le Droit, création liée à celle de la *Res-publica*, et admirable en son principe, parce qu'elle apporte dans une société libre, où les volontés toujours consultées sont toujours en conflit, des conditions de stabilité qui se cherchent ailleurs fatalement dans la volonté d'un seul homme ou dans le Conseil d'un petit nombre.

De cette même source de l'obligation morale descendirent les qualités d'ordre, de discipline, d'obéissance à la loi, de sacrifice à la patrie, qui éclatent par d'innombrables traits historiques, et rendent compte des progrès définitifs du peuple conquérant, à travers des obstacles si multipliés et après des revers en apparence irrémédiables. A l'intérieur de la cité, dans la longue lutte des plébéiens contre les patriciens, au milieu de la plus grande effervescence des passions, on n'admirera jamais assez la prudence et la constance des hommes qui savent des deux parts se borner dans la sédition, s'arrêter dans le succès, s'unir dans le danger, enfin triompher, moins par l'ardeur du sang et l'impulsion d'un premier mouvement, qui risque toujours d'être suivi d'un mouvement contraire, que par l'ascendant des vertus qu'on serait tenté d'appeler passives, si elles n'impliquaient pas la suprême activité de l'âme. L'historien le plus fataliste reconnaîtra combien la vertu est nécessaire pour expliquer Rome, s'il fait la moindre attention à l'incompatibilité foncière des institutions politiques que les Romains se donnèrent empiriquement et forcèrent de s'accorder pendant plus de quatre siècles. La dictature et le tribunat sont des créations étonnantes.

Mais je n'ai pas à m'arrêter maintenant sur ce sujet. Je reviens à l'obligation proprement religieuse, à celle que nous nommons la religion depuis que le mot *Relligio* a perdu la plus grande partie de son sens humain et moral.

Comment le peuple romain fut religieux, quelle forme revêtirent dans sa pensée les rapports des hommes avec la divinité, on le sait

par l'importance historique de deux ordres de faits : 1° la continuité des sacrifices sanglants, la pratique de l'expiation et quelquefois du dévouement; 2° la divination par les *signes* célestes ou terrestres, la subordination de toute entreprise à la donnée préalable des signes favorables, l'interprétation d'une multitude de phénomènes et de tous ceux qui semblaient anormaux, en tant que signes non douteux d'une passion ou volonté divine à satisfaire.

Ces derniers faits sont des plus connus, et je n'y insisterai que pour quelques remarques. D'abord ils servent d'explication au sens de la *Relligio*, comme chaîne imposée à l'homme vis-à-vis du Dieu, sous forme de loi, devoir ou scrupule de conscience. Les textes des historiens établissent que cette loi ou obligation interne se faisait sentir à l'occasion d'une révélation ou d'un signe, et prenait précisément le nom de *Relligio*.

Ensuite il est bon de noter un autre mot, propre à donner une idée de l'importance du *signe* dans la foi des races italiques : c'est le mot *Numen*, dont c'est là la signification même (*nuo, nutus*), et qui fut étendu jusqu'à la désignation du Dieu quelconque qui se fait connaître par un signe. Une croyance populaire tellement universelle et persistante aux miracles, aux prophéties et à leur confirmation par l'expérience, est d'un grand intérêt psychologique : la *philosophie de l'esprit humain* n'en a jamais assez tenu compte, s'attachant, comme elle faisait, à l'étude de l'homme que la culture prolongée a dépouillé de plusieurs propriétés natives. Or la culture fut sérieuse chez les anciens, mais ne s'étendit pas aux masses. Aussi se montrèrent-ils *avides de superstitions nouvelles*, comme on disait, surtout quand les Dieux commencèrent à flotter dans la conscience publique. Il vient, en effet, pour les religions polythéistes, un temps où l'anthropomorphisme formel qui a succédé aux personnifications, physiques ou morales, instinctives, s'affaiblit par la multiplicité de ses applications et l'incertitude visible de ses produits. Mais l'anthropomorphisme en lui-même reste nécessaire au culte. Il faut alors des Dieux nouveaux, ou qu'une lumière nouvelle éclaire les Dieux primitifs.

La chaîne de la *Relligio* attache l'homme par la foi aux signes ou révélations; elle s'appesantit par la loi du sacrifice et de l'expiation, qui en est la conséquence ordinaire. J'ai parlé ailleurs des sacrifices sanglants. Il suffit de rappeler que l'institution en est partout caractéristique d'une période antique, où les hommes, établis dans les mœurs violentes qui se sont faites, mais non sans scrupule, éprouvent le besoin de rendre les dieux complices du meurtre, solidaires du principe sur lequel ils ont fondé leur alimentation et la défense de leurs établissements. L'expiation est un effet du même mouvement de la con-

science, car le Dieu anthropomorphe, c'est-à-dire le Dieu volonté et passion, étant supposé partager les sentiments de l'homme, dont il est l'image, il est naturel que le sacrifice de certains biens (et la vie est le premier de tous) soit employé à désarmer sa colère ou à calmer sa jalousie.

Mais la racine mystique de l'expiation est moins là que dans la satisfaction que ce pauvre être humain troublé essaie de donner, il ne sait bien à qui, pour la violation de la bonté et de la justice dont il se sent coupable. Ce qui le trouble, c'est la présence du mal dans la nature, car il en souffre, quoique innocent. C'est aussi le mal que lui-même impose aux créatures sensibles, car il ne saurait sans remords faire de ce mal son propre bien. De là lui naît la pensée d'offrir sa souffrance volontaire, ses privations, ses sacrifices, en juste compensation de ses biens enviés ou de ses injustes biens; et cela s'appelle expier.

Pour achever de le peindre, il ne tarde pas à ruser avec lui-même et avec son Dieu; il s'applique à perdre le moins possible en donnant, surtout dans les circonstances ordinaires; il fait plus, il donne ce qui n'est point à lui; il expie aux dépens et avec le sang des autres. Enfin, les peuples, en avançant, remplacent peu à peu la réalité primitive par les rites qui la symbolisent; tellement, que l'habitude et la tradition ne connaîtraient bientôt plus que des formes dont l'esprit serait absent, s'il ne restait, de tout ce triste passé moral, le sentiment à la fois vague et puissant de la nécessité d'offrir à toute divinité des victimes.

La religion des grands sacrifices eut plus d'empire et dura plus longtemps chez les Latins que chez les Grecs. Elle était le fond de la coutume antique du *Ver sacrum*, analogue à l'institution sémitique de l'offrande des premiers nés au Seigneur. Elle se reconnaît dans une foule de traits historiques postérieurs, et éclate dans les *dévouements* célèbres de quelques Romains, voulût-on y faire la part de la légende (1). Les sacrifices humains ne sont pas tellement abolis dans Rome civilisée qu'on ne les voie se renouveler dans ces occasions où la terreur populaire remue les couches profondes d'une foi qu'on aurait crue éteinte (2). Le progrès des mœurs et la trituration des idées laissent jusqu'à la fin subsister dans les masses cette croyance, que le salut de tous s'obtient par le sacrifice d'une victime extraordinaire.

(1) Cette part est certainement très faible. Voir Tite Live, l. VIII, 9 et 10, et X, 28.

(2) En Grèce ils avaient disparu vers le milieu du IVe siècle. A Rome ils se prolongèrent bien plus longtemps, mais ne revinrent qu'à de longs intervalles.

CHAPITRE XXI

De quelques autres peuples aryens : Germains, Celtes, etc.

Les autres peuples d'origine aryenne, dont il me reste à parler brièvement, ne connurent que trop, en un sens, la *religion* définie dans le chapitre précédent. Ils la connurent par le côté de l'horreur et de la terreur sacrées, beaucoup moins par celui de l'obligation morale et des devoirs sociaux. Les Celtes et les Germains nous rappellent les Grecs par un esprit de liberté, plus indisciplinée encore; mais le débordement des passions de la guerre n'est point limité chez eux par l'idée souveraine de l'ordre. Le droit, dont on les dirait pénétrés, n'est que l'indépendance farouche; et la force, dont l'étalage les éblouit, leur cache la justice. Aussi la notion de l'État leur est étrangère : les Celtes, influençables et imitateurs, y arrivent par leur contact avec les peuples organisés du midi; mais les Germains y restent rebelles jusqu'aux jours tardifs où la civilisation leur est apportée avec l'extermination conquérante et la religion forcée. Le péché commun de ces races est le culte de la violence, idéalisée par le courage : tout appartient aux braves; tout est beau, tout est légitime pour quiconque met sa vie au hasard en menaçant la vie ou les biens d'autrui. Ce sont les maximes reçues. D'ailleurs, on fait aux Dieux leur part de jouissance dans la destruction accomplie : grands sacrifices d'hommes et de choses après les batailles gagnées. On apaise leur colère par les mêmes moyens. Eux-mêmes, on se les peint livrés à des combats sans fin et sans moralité, et la prolongation d'existence qu'on rêve pour soi n'est qu'un autre et encore plus libre déploiement des luttes sauvages où l'on s'est complu pendant la vie.

Toute la mythologie germanique, aussi bien que l'histoire, fait foi de ce caractère de la race, caractère acquis, mais profond, et qui faillit rester indestructible. Sous l'influence de cette disposition pivotale, les plus anciens et les plus grands Dieux, quels que fussent les concepts qui les avaient engendrés, convergèrent vers une seule et même figure, celle de la force indomptable. Ainsi, Wuotan (l'Odin des Scandinaves) est d'abord l'esprit, le souffle; de là, le vent, la tempête; enfin,

le Dieu des batailles. L'anthropomorphisme établit, il est vrai, ce dieu sur un trône d'or, dans le Walhalla; ses attributs se multiplient, et ses métamorphoses autorisent des assimilations diverses; mais il est et demeure avant tout, pour l'imagination populaire, le chasseur sauvage qui mène sa meute à travers les nuées orageuses. Donar (Thorr des Scandinaves) descend d'Indra, rappelle Zeus, ensuite n'est plus que le Tonnerre, et fléchit encore en devenant une espèce d'Hercule aux absurdes prouesses. Zio (Tyr des Scandinaves) est, selon l'étymologie, le ciel lumineux, Dios, mais, par le fait, un nouveau Dieu de la guerre, et encore plus spécial que les premiers, une personnification nationale des Deutsche. (C'est ce Tuisto nommé par Tacite, et dont le fils Mannus rappelle curieusement le patriarche aryen Manou.)

Cependant la guerre n'est pas tout pour la nation la plus belliqueuse du monde : il faut élever des enfants pour la faire, et par conséquent il faut diviniser aussi la paix, le mariage, la fécondité de l'homme, celle de la terre. Le Dieu Fro (le Libre, le Maître) répond à cette idée et possède les attributs solaires et phalliques communs aux divinités analogues de tant de peuples. Après cela, la création mythologique se donne carrière en une multitude de personnages, Dieux et Déesses, dont les aventures symbolisent les puissances cosmiques ou terrestres, la force virile, le charme féminin, les passions, la destinée. On y remarque un mélange de brutalité et de grâce, de sentiment et de bravades, même des traits de raffinement et de mélancolie qui tranchent sur la grossièreté la plus énorme; rien de l'esprit de composition et de généralisation de la Grèce, rien de la sagesse latine, mais un entassement de puérilités, imaginations sans profondeur, tantôt douces, tantôt terribles, presque toujours immorales, d'où nous sont venus les contes de fées, de nains et de géants (1).

Sans doute, nous ne connaissons de tout cela que la décadence, mais cette décadence même, qu'on doit supposer, est bien différente de celle de la mythologie grecque et romaine : dans la première, l'imagination suit son cours déréglé, et dans la seconde, la raison l'interrompt ou le détourne. Si je les compare au Grec et au Romain, qui pensent, qui construisent par la pensée le cosmos et l'ordre de la cité, le Celte, le Germain me semblent de grands enfants contents

(1) Ce n'est pas qu'on ne trouve aussi, dans les mythes qui nous sont parvenus, des traces de croyances plus élevées, eschatologiques par exemple. Mais pour en tirer parti, en les démêlant et les interprétant péniblement au milieu du fatras, produit d'une imagination très désordonnée, il faudrait avoir des dates fixes, antérieures à l'introduction du christianisme chez ces peuples, et elles nous manquent.

de vivre et de s'amuser, et qui ont besoin que le malheur vienne leur mettre du plomb dans la cervelle.

Il est permis de se demander quelle barrière existait entre l'état de ces races et l'état appelé sauvage, auquel nous font penser malgré nous les caractères signalés par tous les historiens, par Tacite lui-même en son tableau systématiquement flatté de la *Germanie*. Cette barrière, je la trouve dans les *qualités de leurs défauts*, et, essentiellement, en ce que leur passion pour la guerre est moins motivée par la contemplation des résultats matériels à atteindre sans travail (goût du pillage, paresse, excès de population, etc.), quoiqu'elle le soit très fort, que par le désir de se montrer grands, supérieurs à la crainte et à la mort même, et de déployer la seule activité qui leur paraisse noble. Ils mettent donc le moyen au-dessus du but, triomphent en cela de l'égoïsme, préfèrent la violence téméraire à la ruse qui serait plus sûre, et par là conservent quelque sentiment de la justice, de l'honneur et de la sainteté de la foi donnée (1). On prouverait aisément par des exemples, soit réels, soit légendaires, l'existence de cette espèce de vertu réelle ou idéale chez les Germains et chez les Celtes; mais il y aurait à mettre en regard, pour ces derniers surtout, les hécatombes humaines, les habitations semblables à des charniers, l'atrocité des tortures infligées aux prisonniers de guerre.

Peut-être aussi faut-il déjà reconnaître aux anciens Germains cette liberté intellectuelle qui distingue leurs descendants. N'enviant pas aux Celtes, leurs voisins, leurs tendances théocratiques, ils se répandent en créations poétiques individuelles : nulle nation n'en a plus laissé dans la mémoire du peuple, à travers le moyen âge et jusqu'à nous, pour être recueillies par les mythologues. Au contraire, les tribus celtiques, soumises au gouvernement spirituel des Druides, en grande partie au moins, n'ont pu comparativement produire et transmettre que peu de compositions de ce genre. Ne dirait-on pas, sans paradoxe, que le mouvement aventureux de cette imagination germanique, employée dans l'antiquité religieuse à fournir le cycle des *contes bleus* dont nous avons des restes, n'a fait que se transformer, lorsque, fécondée par la communication de l'esprit grec, après la Renaissance, elle s'est enfin répandue dans le vaste développement que l'on sait d'érudition et de métaphysique ?

Les Celtes ont donc cédé le pas et le cèdent encore aux Germains, pour l'activité franche de l'imagination et les combinaisons variées

(1) Cependant nous savons par des anciens, témoins oculaires, que certaines tribus étaient descendues jusqu'à l'anthropophagie. Celles-là devaient différer peu des peuplades que Cook rencontra dans la Nouvelle-Zélande. D'autres tribus avaient fléchi sous des institutions théocratiques, et leur rites pouvaient être analogues aux cérémonies mexicaines.

de l'entendement. Ils ne leur ont pas été moins inférieurs en vertus sociales, eu égard à la société élémentaire qu'ils avaient, et en moralité des institutions domestiques. La férocité du Germain, comme homme exclusivement élevé pour la guerre, s'adoucissait à l'intérieur sous des coutumes qui eussent été presque patriarcales. L'esclavage était très mitigé en Germanie, ou plutôt ne différait pas de ce servage qui naguère encore y avait de grands restes. On connaît ce qui a toujours été dit, fût-ce exagéré, du respect de cette race pour la femme, et de ses mariages sérieusement monogamiques. Mais, chez les Celtes, la condition des femmes sous le mariage était de la dernière barbarie, et la promiscuité régnait dans plus d'une peuplade, là surtout où l'autorité druidique était le plus en vigueur, chez les Bretons. Enfin, l'esclavage, la corruption, le luxe, la licence dévoraient l'ancienne Gaule, telle que les Romains la connurent. C'était la suite des expéditions et des brigandages des Gaulois dans le monde entier, et sans doute aussi de l'imitation des nations plus civilisées, dont ils contractèrent volontiers les vices avant d'en recevoir de force les vertus.

Par où les Celtes se relevaient-ils de cette infériorité? Par leur mobilité même, leurs facultés imitatives, leur goût des nouveautés, leur esprit d'entreprise, leur sympathie pour l'étranger, leurs qualités sociables, nées de l'inconsistance de caractère et du besoin *de briller et de plaire*. Chose étrange à la superficie, mais qui s'explique aisément par une loi psychologique! ces hommes si mobiles sont disciplinables. Privés de stabilité en eux-mêmes, faibles de conscience et infirmes dans leurs résolutions, ils cherchent au dehors une autorité, quelque chose qui tienne ferme. Voilà pourquoi la discipline ecclésiastique leur a convenu de bonne heure, pourquoi ils ont appris facilement et vite la discipline militaire à l'école d'un conquérant. Ils aiment toute volonté souveraine qui les dispense de vouloir personnellement, pourvu qu'elle ne les conduise pas trop contre leurs sentiments; je dis *pas trop*, et s'il n'y a pas prestige de victoire et de gloire. Ils se personnifient dans un chef, et ils le servent, en eussent-ils brisé un autre, persuadés qu'ils ne voulaient plus servir : peut-être manquait-il de l'énergie du commandement et ne les a-t-il pas assez entraînés et violentés. Leur dévouement à Julius Cæsar, qui les a battus dix ans, fait suite à leur dévouement à Vercingétorix, qui défendait leur indépendance. C'est que ce n'est pas tant l'indépendance qui leur plaît que de ne dépendre que de ce qui leur plaît. Ils ont accepté des Druides une sorte de papauté, la direction de leurs affaires civiles et même domestiques, l'excommunication. De leurs nobles ou *chevaliers*, ils ont souffert tous les mépris et le plus complet anéantissement de leurs

personnes (1). De Rome enfin, c'est-à-dire de l'Empire, ils ont aussitôt goûté la savante administration et le droit puissamment formulé, au point de se poser les continuateurs et, au besoin, les suppléants des derniers Romains. C'est en effet ce qu'ils sont devenus, et, parmi les modernes, le principe de l'État fort les a eus longtemps pour représentants.

Mais, pour tout dire et nous rendre justice, il faut ajouter que les Celtes, doués d'une intelligence vive et prompte, non d'une imagination ardente et de passions absorbantes, non d'un caractère entier et tenace, conservent plus que d'autres la liberté du jugement. Ils savent même se juger eux-mêmes. Ils ont l'esprit ouvert, accessible, *large*, comme ils disent. L'ironie et le doute leur sont familiers sur les choses où vous croiriez que l'habitude et le respect les tiennent le plus. De là une raison pratique remarquable, qui leur permet souvent de se dégager des théories acceptées et de leurs propres opinions ; de là une sympathie réelle pour ce qui n'est pas eux, et une aptitude à retrouver partout le fond de la nature humaine et à s'y accommoder ; de là une supériorité telle sur le convenu et les traditions, que, les premiers dans le monde, émules des Anglo-Saxons et voulant d'un bond les surpasser, ils ont essayé de fonder les rapports sociaux sur la raison pure, inspirée par la fraternité. Mais ne nous déguisons pas une triste vérité ; profitons plutôt à la reconnaître. Notre race est sujette à dédaigner, puis à violer la justice, en faveur d'une morale prétendue, qu'elle nomme *la grande*, et qui n'est que la raison d'État. Et quand elle a fait un effort vain pour tirer de l'injuste le juste, et de la violence la paix, elle retombe épuisée sous le joug de la coutume et s'empresse de relever les anciennes disciplines.

J'ai jusqu'ici considéré le développement mythologique et religieux de différents peuples comme original, en grande partie, alors même qu'une source commune existe pour eux. La preuve définitive de ce fait résultera, je l'espère, de l'ensemble du tableau que je trace. Les anciens Celtes eux-mêmes me paraissent avoir fait leur œuvre propre du druidisme, quelle qu'en soit l'origine. Pourtant, si une nation a dû se laisser induire à de formels emprunts, et considérables, à quelque autre, ce sera celle qui a le plus parcouru le monde après l'époque de son établissement, et qui, ouverte au commerce sémitique dès la haute antiquité, s'est toujours distinguée par sa facilité à subir toutes les influences. Telle est la nation celtique, et quand les principales divinités qui ont eu son culte portent des noms et un caractère étrangers aux sources aryennes, on se sent très porté à se prononcer. Mais ceci ne veut pas dire qu'il soit aisé d'établir des rapprochements sûrs entre des mythes, encore moins entre de simples noms, également

(1) Cæsar, *De bello Gallico*, VI, 13.

obscurs des deux côtés. L'insuffisance des renseignements justifie alors le vague des conclusions.

On peut distinguer deux parties dans les religions celtiques. La première est analogue, pour le fond, au système mythologique de toutes les races aryennes, et, pour le développement, à celui de la Germanie. On y trouve un Dieu tonnerre, Tarann, qui est une forme des concepts que nous connaissons par Indra, Zeus et Jupiter; un Dieu vent et tempête, Kirk; puis des divinités que les Romains identifièrent sans peine avec les leurs, grâce aux attribus communs de fécondation, de force, de guérison, d'échange, d'invention, etc. ; puis la série des lieux et des phénomènes locaux divinisés : forêts, fleuves, montagnes, villes, etc. Comme chez les Germains, les Dieux principaux deviennent tous des Dieux de la guerre, et reçoivent un culte inhumain. Cette transformation ou extension d'attributs porte également sur des concepts d'origine aryenne et sur ceux qui paraissent propres au Druidisme, et peuvent provenir d'une source différente : Ésus et Teutatès lui-même. Mais ce qui distingue fortement les Celtes, c'est que l'idée de la guerre n'est pas la seule qui, chez eux, tend à absorber la notion du divin. Une idée tout autre y rivalise, qui comprend la parole, la science, l'art, l'organisation; et l'importance en est si grande, qu'elle se développe, non seulement avec la forme des Hermès, comme dans Teutatès, mais encore avec celle des Hercule. La force se présente à l'esprit du Celte sous un double aspect, violence et éloquence, lutte farouche et communication intellectuelle. Cet Hercule-Ogmen (*Oga*, celt., *Science*) est peut-être une révélation de la Phénicie à la Gaule. Ou du moins la Gaule se l'assimila, et César, frappé sans doute de la présence de l'Hercule hermétique dans une religion où figurait déjà Hermès, ou Taout, sous le nom de Teutatès, put dire en son langage romain que le culte principal des Gaulois était celui de *Mercure*. *Apollon*, *Mars*, *Jupiter* et *Minerve* ne venaient, dit-il, qu'au second rang.

L'Apollon gaulois de César paraît avoir été Bélen, dans lequel on croit reconnaître le Bel-soleil des Sémites polythéistes; et la Minerve serait Bélisana, forme féminine du même Dieu. Le Jupiter est Tarann, et il y a doute sur le Mars, dont les attributs s'imposent à peu près partout, comme nous l'avons dit. Enfin, il est difficile de ne pas admettre l'assimilation d'Ogmen et de Teutatès, l'un à l'Hercule de Tyr et l'autre au Taout commun de l'Égypte et de la Phénicie. Ésus reste le Dieu le plus mystérieux de la Gaule, et je pourrai y revenir à propos du Druidisme. J'ai trop insisté sur un développement religieux qui dépasse l'époque des origines, mais il le fallait pour déterminer le caractère des Celtes (1).

(1) J'ai assez généralisé pour n'avoir pas à m'occuper de la division vraie

Les renseignements font malheureusement défaut pour déterminer avec une entière précision l'esprit religieux de quelques races fortement douées qui entrèrent pour une part importante dans la constitution ethnologique de l'Europe méridionale : Espagne, Gaule, Italie même. Je veux parler des Ibères, des Aquitains et des Ligures. En réunissant sous un même type les qualités connues de quelques-unes de ces populations, peut-être parentes, peut-être originaires du nord de l'Afrique, on peut les nommer dures, laborieuses, tempérantes, à la fois ardentes et patientes. Les anciens eux-mêmes les jugèrent féroces et animées d'un esprit d'indépendance indomptable. On a cité comme un trait d'infériorité chez elles la condition misérable des femmes, assujetties aux travaux les plus pénibles, et, comme trait particulier d'héroïsme, l'institution fameuse des *dévouements* à l'ami et au chef. Elles prirent le parti de Carthage contre Rome, qui sans doute serrait de plus près leur liberté et leurs coutumes, et les menaçait d'une absorption plus complète. Également aptes à la guerre et au travail, à la piraterie, à l'agriculture et à l'industrie, à la vie nomade et à la vie sédentaire, forcées enfin de se soumettre, elles apportèrent dans le sang et dans la civilisation du midi, pendant l'antiquité et le moyen âge, et jusqu'à nous, des éléments précieux de ténacité et de force.

Il est d'autant plus à regretter que les croyances de ces races soient tombées dans l'oubli, qu'elles formaient un singulier contraste avec le polythéisme des autres nations, et c'est une véritable lacune dans l'histoire religieuse. Point de temples, à peine quelques pratiques d'auguration; c'est par la sobriété, si ce n'est la nullité des objets de foi, que les Ibères et les Ligures se firent remarquer, ou plutôt qu'ils échappèrent à l'observation inattentive et peu éclairée des Romains. On serait tenté, d'après cela, de leur attribuer cette tendance monothéiste et iconoclaste qui, aux yeux du polythéisme, a souvent passé pour athéisme, et dont les peuples sémitiques ont toujours été moins éloignés que les peuples aryens. Mais si les tribus dont nous parlons se sont trouvées par origine, habitation ou commerce, en relation particulière et ancienne avec des Sémites, d'un autre côté, leurs langues, dont la langue basque pourrait être un débris, les classent tout à fait à part, et il n'est pas impossible que, chez elles, la croyance ait été originale comme la parole.

ou fausse des Celtes en deux familles, les Gaëls et les Kimris. La première semblerait être restée plus fidèle aux cultes primitifs, et la seconde s'être plus livrée au Druidisme. Mais la critique met difficilement d'accord les indications des anciens touchant l'ethnologie et la distribution géographique de ces deux branches. La synonymie des noms de tribus a aussi ses embarras et ses incertitudes. Il n'y a rien de démontré en cette matière.

Une race tout autrement importante par le nombre, mais dont le poids paraît devoir se faire sentir à l'avenir, plutôt qu'il ne s'est exercé dans le passé, occupait déjà dans l'antiquité une partie notable de l'Europe. Longtemps primés par les grandes races rivales, Celtes et Germains, les Slaves ne se sont avancés que tard sur le théâtre de l'histoire générale, et à une époque, celle de l'*invasion des barbares*, où leur marche et leurs alliances ont pu les faire prendre pour des nouveaux-venus de l'Asie. C'est plus tard encore qu'ils ont fondé des États politiques. Il est assez difficile aujourd'hui de préciser, soit l'ancienne caractéristique morale de cette race, soit ses croyances dégagées de leurs acquêts, ainsi que du commentaire étranger dont les auteurs qui les ont rapportées les ont involontairement chargées.

Cependant nous distinguons dans ses croyances deux éléments. Le premier apporte un témoignage (que la philologie confirme) de l'origine aryenne des Slaves : il nous présente les traits essentiels de la mythologie des phénomènes naturels, depuis Péroun, le maître du tonnerre, jusqu'aux divinités des forêts, et depuis la lumière et les autres fonctions célestes jusqu'à l'amour mâle ou femelle et aux attributs humains. Nous remarquons comme ailleurs une tendance à la suprématie de l'idée de la guerre. Enfin, les sacrifices d'animaux et d'hommes, les libations, les procédés divinatoires ne nous apprennent rien que nous ne connaissions.

D'un autre côté, la mythologie slave semble viser au système et à l'organisation dogmatique. Elle admet dans le monde un dualisme moral, des Dieux *blancs* et des Dieux *noirs*, peut-être même une théogonie. L'origine et le sens précis de ces dogmes nous échappent. Ce qui est plus certain, c'est qu'à l'époque tardive où les Slaves nous apparaissent, chrétiens, avec des établissements propres, ils penchent en général à constituer fortement l'autorité, pour se sauver de leur propre indiscipline, sans doute. Ils ont des sacerdoces, une hiérarchie ecclésiastique, des villes saintes. Leurs princes sont quelquefois subordonnés à leurs prêtres. Personne n'ignore que depuis lors les choses ont peu changé, le pouvoir politique n'étant parvenu, dans le plus grand des États de cette race, à dominer le pouvoir religieux qu'en l'assumant lui-même. Une autre branche, que son droit, son intelligence et son courage ont rendue digne d'intérêt, tomba dans l'anarchie. Conquise, partagée, insurgée, ingouvernable à tous comme elle le fut à elle-même, un prêtre assis sur un trône lointain et croulant est sa seule autorité morale. La ruine de son autonomie paraît entièrement irrémédiable.

CHAPITRE XXII

Origines sémitiques. — De la question du déluge et de quelques points de chronologie.

Avant de passer aux origines sémitiques, il convient de discuter une tradition que les Sémites ont imposée à tous les autres peuples, imposée du moins sous la forme simple et absolue qui plaisait à leur esprit, et de manière à couper l'histoire universelle en deux parts profondément distinctes. Personne n'ignore les inextricables embarras apportés, le point d'arrêt mis aux études de toute nature, les inutiles spéculations engendrées par la substitution de ce système historico-religieux à l'histoire. Naguère encore le *déluge* usurpait dans la plupart des esprits la valeur et l'intérêt d'un problème capital.

Si l'on avait voulu juger ce problème semblable à tout autre de la haute histoire, le traiter avec la même méthode et la même impartialité, je crois pouvoir affirmer qu'il aurait déjà pris rang parmi les plus faciles, et que la solution en serait regardée comme l'une des plus probables dont la critique historique se puisse vanter relativement à des faits que l'induction seule atteint. On peut, en effet, montrer que le *déluge* est un fait historique, recouvert par des légendes dont il devint le noyau; que, d'un côté, ce fait est divers, particulier à plusieurs nations qui en ont souffert en différents temps et en différents lieux : mais la question principale n'est pas là; que, de l'autre, il est commun à plusieurs et ignoré de quelques autres; que ceux des peuples anciens chez lesquels une même cause inconnue qui amena des inondations sur de vastes territoires, donna lieu à la légende dite *du déluge* l'ont interprété diversement; que parmi eux les Sémites en ont transmis la tradition universalisée à l'Occident et à l'Orient : aux Grecs, qui l'ont remaniée pour l'accommoder à leurs légendes locales; aux Indiens, qui se sont efforcés de la faire entrer dans le cadre de leurs doctrines de renouvellement du monde; enfin, que la date de cet événement se laisse fixer avec une précision suffisante et tombe à une époque très inférieure au commencement des

annales humaines. Il réclame sa place dans l'histoire des faits physiques et non pas seulement des croyances morales.

Laissons de côté provisoirement le *déluge* des Indiens et les déluges des Grecs. Nous trouvons trois narrations distinctes. La première est celle des Chinois, dont j'ai défini la nature et l'esprit (ci-dessus, chap. VIII). Elle se distingue par un tel caractère historique et positif que nous devons, à moins d'impossibilité chronologique, la prendre pour base de notre étude. Or, précisément la chronologie seule nous y obligerait, comme nous le verrons. Il s'agit donc d'une inondation ou d'une série d'inondations fluviales, qui affligèrent les vallées de l'Asie orientale où les familles chinoises avaient formé leurs grands établissements agricoles, et les obligèrent à une lutte prolongée de l'art contre la nature. Voilà la teneur exacte des traditions de la Chine.

La seconde narration est celle qui nous a été transmise d'après l'historien chaldéen Bérose, et qui se rapporte aux traditions babyloniennes. Celle-ci suppose, comme la précédente, une civilisation antérieure. Il s'y agit d'une interruption plus complète, non toutefois d'une destruction entière. Le lieu est ici la vallée de l'Euphrate, où l'on sait que de si grands travaux de défense contre le fleuve furent nécessaires. La légende porte que des hommes menacés d'un *cataclysme* abandonnèrent Babylone, après avoir enfoui à *Sipparis, ville du Soleil*, *leurs Lettres touchant les principes*, *le milieu et la fin des choses* ; qu'ils se retirèrent en Arménie, dans les hautes terres ; que, bientôt après, ils redescendirent dans le bas pays, retrouvèrent leurs livres sacrés, élevèrent des villes et des temples et reconstruisirent Babylone. La légende ajoute que Bel (ou Kronos, comme le nomme Bérose, écrivant pour le public hellénisant) révéla par songe à Xisouthros, dixième roi, que les hommes allaient être détruits par un cataclysme. Il lui ordonna d'enfouir les *Lettres*, de construire un *vaisseau*, d'embarquer *sa famille*, *ses amis*, *les animaux ailés et quadrupèdes*, *des provisions*, et de *s'abandonner aux eaux*, de *voguer vers les Dieux* (1) : ce qui fut fait. Suit le détail connu des oiseaux lâchés qui reviennent, et enfin ne reviennent plus. Xisouthros descend avec sa femme, sa fille et un pilote, adore la Terre, dresse un autel et disparaît dans son sacrifice. Une voix avertit les habitants du vaisseau que leur roi pieux est monté avec les siens dans la demeure des Dieux ; que d'ailleurs ils sont en Arménie, qu'ils aient à prendre terre, à retourner à Babylone, etc. (2).

(1) Voir les fragments de Bérose, éd. de Richter, p. 56.

(2) Pour le déluge chaldéen, sur de nouveaux documents, voir le chap. XXIX ci-dessous.

Rien n'est si aisé que de séparer de ce récit trois éléments, l'imagination, la religion et l'histoire vraisemblable. Il s'en faut qu'il en soit ainsi pour la plupart des mythes anciens, mais les légendes du monde sémitique font quelquefois exception, et nous le reconnaîtrons en avançant. La troisième narration dont il nous reste à parler en ce moment est celle de la tradition des patriarches hébreux, rapportée dans la *Genèse*. Elle provient visiblement de la même source que la précédente. Elle s'en distingue (je ne la rappellerai pas puisqu'elle est dans toutes les mémoires) par deux caractères principaux : 1° une mise en scène plus exclusivement morale et religieuse, par conséquent plus éloignée de l'histoire, dans le sens positif du mot ; 2° une forme d'imagination absolue et violente, imposée au fait de la catastrophe afin de jeter un abîme entre la famille de Noah et les races indignes de vivre.

Ainsi, sentiment profond de l'invasion du mal sur la terre et de l'indignité des hommes ; résolution prise par Élohim ou par Jéhovah (1) d'anéantir l'œuvre de la création, à l'exception de la famille de Noah et des plantes et animaux destinés à leur service ; puis généralité de l'exposition, c'est-à-dire absence d'indications de lieux et de nations, Noah lui-même étant probablement regardé comme un nomade, et les races vouées à la destruction étant celles qui ont inventé les arts et fondé les villes ; universalité du cataclysme ; idées de physique primitive substituées aux phénomènes ordinaires (bondes des cieux, sources de l'abîme ouvertes) ; impossibilité matérielle de l'arche ; exagération énorme de la hauteur des eaux et de la durée de la navigation du patriarche : tous ces traits logiquement liés sont propres à la version hébraïque du déluge. Comparés à la version chaldéenne, même altérée, comme nous l'avons sans doute, ils nous représentent beaucoup moins la réunion naturelle des souvenirs d'une race, avec part modérée faite à la légende. Ils trahissent plutôt le travail religieux accompli par des esprits très entiers et très exclusifs, d'abord sur l'impression, plus tard sur la tradition d'un grand malheur dont les principales victimes auraient été des hommes d'une race voisine et d'une société abhorrée.

Ce travail s'explique aisément dans la supposition de la vérité du fait du *déluge*. Les familles qui nous en ont transmis le plus merveilleux récit, sous l'interprétation la plus religieuse, vivaient à l'état pastoral et nomade ; et de bien longtemps, on le sait, leur manière d'être ne changea point. Elles ne se trouvaient pas exposées aux effets

(1) La *Genèse* renferme, sur le déluge, un fragment *élohiste* et un fragment *jéhoviste*. L'esprit des deux morceaux, les principaux détails même sont concordants. Seulement, il y a un passage célèbre et très curieux, particulier au *jéhoviste*. Mais j'expliquerai ceci ailleurs.

des inondations les plus terribles, au moins comme l'étaient les peuples établis à demeure dans les plaines et au bord d'un grand fleuve. Demeurées plus simples de mœurs ainsi que d'idées, et aussi plus morales, elles ne pouvaient voir qu'avec un mélange de crainte, d'horreur et d'envie le déploiement d'une civilisation ardente où le travail, le crime et le plaisir avaient fait alliance et engendré des cultes en rapport avec les nouvelles mœurs. Des imaginations ainsi disposées reçurent le choc religieux d'un fait divin, au coup subit de la ruine, quoique passagère, des sociétés impies. Plus tard, quand se forma de tous côtés, dans la contrée depuis longtemps repeuplée, la légende naturelle du cataclysme, des peuples détruits, des familles sauvées, et du grand vaisseau abordant aux monts de l'Arménie, les mêmes tribus nomades, toujours pures et privilégiées à leurs propres yeux (comme en fait, à bien des égards, elles l'étaient), se racontèrent que leur ancêtre Noah avait été l'homme choisi pour régénérer l'espèce humaine, et que les fils et petits-fils de cet homme unique étaient les auteurs de toutes les races vivantes, c'est-à-dire situées sur l'horizon géographique du temps et du lieu.

La légende de Babel se rattache doublement à celle du déluge selon les Hébreux, et par le sentiment qui la leur inspira, qui est le même, et par la nécessité d'expliquer, dans leurs données, la prompte dispersion et les langages si vite incohérents des membres d'une seule famille. Ce sentiment, c'est toujours la haine des grandes constructions et des villes. La *descente* de Jéhovah, le miracle par lequel il *confond les lèvres* des travailleurs de la grande tour de briques sont une reproduction affaiblie de l'acte de la destruction des hommes, et répondent à la persistance de la même cause, savoir la tendance aux grandes agglomérations urbaines, à la vie civilisée, à ses vices, à ses cultes multipliés. Il est possible que la légende ait trouvé en outre un appui, pour se former, dans quelque événement naturel ou politique de l'ancienne histoire de Babylone. Ce qui est plus certain, c'est que cette ville fut de tout temps une sorte de rendez-vous des peuples en Asie, la cité polyglotte par excellence.

Je trouve dans le sens très simple que j'attribue à la seconde légende une confirmation, encore plus qu'une extension de mon hypothèse du fondement historique de la première. Il faut cependant arriver à une conviction plus positive. La chronologie nous le permet, ou plutôt nous y contraint. Les autres sciences intéressées dans la question, la géographie, la météorologie, n'excluent point la possibilité d'une seule et même suite d'intempéries naturelles qui, régnant sur le continent asiatique, à la fois dans les régions de l'Himalaya et dans celles du Caucase, aurait amené des phénomènes diluviens en

Chine et en Mésopotamie. Je remarque en passant que les Phéniciens, peuple sémitique, mais dont le pays n'est pas arrosé par des fleuves de grand cours, ne paraissent pas avoir recueilli la tradition du *déluge*.

La chronologie chinoise nous porte pour la date du déluge d'Yao aux premières années du XXIII^e siècle. Les annales babyloniennes ne nous sont malheureusement point parvenues avec la précision désirable en ce qui concerne la haute antiquité (1); mais si nous partons de la date du renversement de l'empire d'Assyrie, soit de l'an 788 (2), et si nous ajoutons à ce nombre celui de 526 pour la durée de la dynastie assyrienne à Babylone selon Bérose, puis ceux de 245, 458, 48 et 224, que le même historien, si éminemment autorisé, affecte aux temps de quatre périodes antérieures (3), nous nous élevons à l'année 2289, c'est-à-dire au premier quart de ce même XXIII^e siècle. La vérification est satisfaisante, puisque là s'arrête tout ce qui a le caractère historique dans nos fragments de Bérose, et qu'ainsi la suite authentique des règnes babyloniens commencerait *huit ans* après l'époque du *déluge* selon les Chinois.

Cette rencontre suffit. Mais ajoutons les inductions qui naissent du sujet. Bérose plaçait entre le déluge de Xisouthros et la dynastie médique, à laquelle nous venons de remonter avec lui, une série de 86 rois et de plus de 30,000 ans, sans préjudice des 10 rois antédiluviens

(1) L'état des choses est fort changé à cet égard depuis la publication de la 1re édition du présent ouvrage. Voyez ci-après le chap. XXIX sur les *Origines chaldéennes*.

(2) Date adoptée par MM. de Saulcy (*Recherches sur la chronologie des empires*, etc.) et Oppert (*Rapport au Ministre de l'Instruction publique*, mai 1856). On ne pourrait, dans tous les cas, la faire descendre au-dessous de l'an premier de l'ère de Nabonassar, qui répond à l'an 747 avant l'ère vulgaire, et notre calcul donnerait encore un résultat suffisamment approché. Mais cette date, et celle de 1314 (= 788 + 526) pour l'époque de la conquête de la Babylonie par un roi assyrien (ninivite) sont confirmées aujourd'hui par la lecture des inscriptions cunéiformes.

(3) Je ne dois pas dissimuler que l'un de ces quatre nombres est assez contestable, n'étant connu que par une addition à la marge du manuscrit arménien de la *Chronique* d'Eusèbe, où se trouve une lacune à cet endroit. Mais il vaut mieux l'accepter, sans pouvoir en contrôler l'origine, que de le corriger arbitrairement. Ce nombre 48, dont il s'agit ici, paraît choquant, parce qu'il se rapporte, suivant le compilateur de Bérose, à une période occupée par *onze rois*. Mais ce n'est pas une rencontre impossible à une époque troublée, telle que dut être celle qui sépara une dynastie *médique* (étrangère) d'avec une dynastie *chaldéenne*, probablement plus nationale ou plus facile à établir dans le monde sémitique. — Je donnerai plus loin quelques détails sur ces dynasties de Bérose, visiblement appelées à jouer dans l'histoire de l'Asie moyenne le rôle que celles de Manéthon ont conquis, après un long dédain, dans l'histoire de l'Égypte. Malheureusement, l'ouvrage de Bérose est perdu, et les compilateurs ont abrégé les renseignements qu'ils nous en ont transmis, encore plus qu'ils ne l'ont fait à l'égard de Manéthon.

et des 43,2000 ans de leurs règnes. Ces chiffres grossièrement fabuleux (1), après comme avant le *déluge*, sont l'indice assuré de la fin des annales authentiques et de l'apparition des mythes qui les précèdent chez tous les peuples, sans même en excepter les Hébreux. Or, la première dynastie réelle est qualifiée de *médique*; elle est dite apportée par l'*invasion*, soutenue par la *tyrannie des Mèdes*. La computation sérieuse des temps a donc son origine dans la conquête de la Babylonie par un peuple étranger, laquelle est postérieure au *déluge*. L'invasion s'explique par l'affaiblissement d'une nation que le ravage des eaux a une fois dispersée, et dont les tribus principales ont peut-être regagné le haut pays. Et l'interruption des traditions régulières va de soi. Les *Lettres* sauvées par Xisouthros, suivant la légende, si elles existèrent, n'étaient apparemment que des mythes en hiéroglyphes; d'autres mythes prirent place entre l'invasion et le *déluge* (2).

Ne négligeons pas un autre rapprochement d'où sort une confirmation. Les anciens ont beaucoup parlé d'une suite d'observations astronomiques faites à Babylone pendant une durée de 1903 ans avant Alexandre, et transmises par Callisthène à Aristote. On a pu douter avec raison de l'intérêt scientifique de ces notes, non peut-être de leur existence. Les 1903 ans ajoutés aux 331 que comporte la date de l'entrée d'Alexandre à Babylone nous ramènent encore au XXIII^e siècle et aux premiers règnes de la dynastie médique (3).

Enfin, il est bon d'observer que les époques assignées par les historiens de l'antiquité au commencement de l'*empire d'Assyrie*, aux rois fondateurs de Babylone et de Ninive et à leurs conquêtes, tombent constamment au-dessous du XXIII^e siècle, et s'éloignent du temps que je crois être celui des grandes inondations de l'Asie d'un intervalle sensiblement égal à la durée de la dynastie médique, c'est-à-dire étrangère.

Je passe aux annales des Hébreux. Leur chronologie, après la sortie d'Égypte, offre de nombreuses difficultés, dont la cause principale

(1) Je n'ignore pas que M. Oppert croit pouvoir expliquer le chiffre postdiluvien et le réduire à des propositions acceptables. Mais une correction de texte, toujours un peu arbitraire, me paraît ici moins vraisemblable que la supposition qui place le terme initial des annales réelles au point au-dessus duquel commencent les nombres fabuleux (Voyez plus loin, chap. XXIX).

(2) Voir les fragments de Bérose, éd. de Richter, p. 61, et l'Eusèbe arménien-latin, éd. Aucher, t. I, p. 40.

(3) Voir Oppert, ouvrage cité, p. 33, 34, et les articles de M. Vivien de Saint-Martin, *Revue germanique*, t. XIX, et *Revue archéologique*, févr. 1862. Toutefois le chiffre de 1903 ans paraît pouvoir être contesté. Alors la preuve accessoire disparaîtrait. Mais la preuve principale subsiste et je l'invoque en faveur de la leçon douteuse des 1903 ans.

est l'incertitude des traditions, tantôt insuffisantes, tantôt altérées et fabuleuses, qu'ils ont recueillies de la période des *Juges*. D'un autre côté, la chronologie des patriarches, depuis Sem jusqu'à Joseph, apporte pour les quatre derniers, Térach, Abram, Isaac et Jacob, des âges de génération anomaux et inadmissibles. Il semble donc interdit à la critique d'extraire des livres des Juifs un calcul raisonnable des temps (1).

Heureusement les études égyptiennes apportent un secours précieux. Nous trouvons un point fixe dans la date de l'*Exode*, qui se place à l'an 1321 avec une assez grande probabilité, selon le calcul d'un égyptologue des plus autorisés (2). Partons donc de cette date et de celle de l'inondation des Chinois, soit 2297, et voyons si les points principaux de l'histoire primitive d'Israël permettent les concordances nécessaires. D'abord, la différence de ces deux nombres donne 976 pour l'intervalle du *déluge* à l'*Exode*. Or, le texte hébreu compte du *déluge* à la *vocation* d'Abram 367 ans; du départ d'Abram de la Mésopotamie et de son voyage en Égypte à la naissance de Joseph, 174; puis, pour la vie de Joseph jusqu'à son ministère sous le Pharaon, 30, et pour la durée du séjour de la race de Jacob en Égypte, 430; total, 1001. La concordance a lieu à 25 ans près, et c'est bien tout ce qu'on a le droit d'attendre de la comparaison de trois chronologies antiques indépendantes les unes des autres dont aucune n'impose à la discussion un point fixe indubitable (3).

(1) Observons cependant que le chronologiste autrefois le plus estimé parmi ceux qui croyaient devoir subordonner tout aux nombres de la *Genèse*, Petau a admis pour la date du déluge des Hébreux l'an 2328 qui ne surpasse que de 31 ans celle de la grande inondation d'Yao.

(2) Brugsch, *Histoire de l'Égypte*, t. I, p. 155 et 176 et suiv. — M. de Rougé place l'Exode sous le règne de Menephta comme Brugsch et par conséquent à la même époque ou environ. M. Maspero la croit postérieure, de l'intervalle d'une génération (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 258).

(3) Il résulte, ce me semble, de cette discussion, et de la chronologie établie avec tant de vraisemblance, que le texte hébreu est celui des trois (*hébreu*, *samaritain* et *des Septante*) dont les nombres offrent le document le moins altéré. Au reste, le texte *samaritain* n'a jamais joui d'un crédit particulier, et sa date ne nous est point connue. Le texte, dit des *Septante*, eût-il été traduit d'un texte hébreu plus ancien que celui que nous avons, ne devrait pas pour cela posséder plus d'autorité, car il n'y a aucune raison pour que l'agrandissement et les proportions fabuleuses des nombres ne se soient prévalus d'une tradition déjà antique. Mais la considération qui domine tout, à mes yeux, c'est que des éléments historiques sérieux doivent être supposés de préférence dans celle des versions qui offre le plus de supputations raisonnables. Les leçons adoptées dans le *samaritain* et les *Septante* paraissent obtenues tout simplement en ajoutant le nombre rond de 100 ans à ceux des nombres relatifs aux vies des patriarches dont la modération contrastait avec l'exagération de quelques autres. J'expliquerai plus loin cette exagération.

Enfin, servons-nous de la date chinoise du *déluge* ou de la date égyptienne de l'*Exode* ; retranchons ou ajoutons les nombres du texte hébreu, et nous verrons les époques de la *vocation* d'Abram et du ministère de Joseph tomber, l'une entre 1955 et 1930, l'autre entre 1726 et 1751, c'est-à-dire également sous les rois *Sasou,* ou rois nomades, tous de race sémitique et différents de ces Pharaons qui, depuis l'an 1600 environ, purent et durent traiter les Juifs en esclaves. Il reste seulement à expliquer comment une valeur d'à peu près 200 ans, comptée légendairement en trop dans les âges que le texte hébreu donne à ses patriarches au moment où ils engendrent leur postérité, n'apporte pas plus de trouble dans nos calculs. Je dirai plus loin ce que j'en pense.

En présence de rapprochements si faciles aujourd'hui et si concluants, on ne comprendrait plus la persistance d'un historien à considérer le *déluge* (celui de la tradition) comme un fait universel, un fait géologique remontant à la plus haute antiquité. C'est là une confusion manifeste entre la géologie et l'histoire, entre deux événements hétérogènes que sépare peut-être un intervalle de 10,000 ans. Mais, au fait, la question a singulièrement changé de face depuis l'époque de Cuvier, de son école et des derniers défenseurs des documents bibliques en matière d'établissement positif des origines historiques. D'une part, les archéologues les mieux disposés en faveur de la tradition religieuse et de l'Église semblent renoncer décidément à défendre la chronologie de la Bible et le « déluge universel » des anciennes tables chronologiques. De l'autre, les géologues ne croient plus guère à une catastrophe de ce genre, même reculée jusqu'à des temps qui n'auraient plus rien de commun avec les annales humaines. Le problème de la conciliation s'évanouit avec les deux termes qu'il s'agissait de concilier ! Quoi qu'il en soit, sur le seul des deux pour lequel on peut supposer un événement qui ait pris place dans la mémoire des hommes, j'ai montré la convergence chronologique des traditions de trois peuples, différents par la religion et le caractère. D'autres nations ont ignoré cet événement, qui ne les a point touchées; d'autres encore en ont accueilli la légende venue de l'étranger, parce qu'elle avait du rapport, ici à d'anciens faits locaux analogues, là à des spéculations cosmiques familières. Enfin, sur un autre continent, il n'y a pas sujet de s'étonner que des tribus, échappées, on ne sait quand, à quelques grandes inondations, aient composé des légendes qui rappellent plus ou moins celle des Sémites : 1° en généralisant le sinistre réel ; 2° en l'attribuant à un pouvoir surhumain ; 3° en imaginant une famille sauvée, puisqu'il restait des hommes ; 4° en ajoutant les circonstances miraculeuses ou romanesques dont

des esprits, disposés de même, doivent avoir la même idée dans la même rencontre (1).

Parmi les peuples dont l'histoire ne sait rien du cataclysme, il faut citer le seul dont l'antiquité supérieure nous est maintenant connue. Les grandes inondations de l'Asie, le *déluge*, pour continuer de le nommer ainsi, est synchronique de deux dynasties collatérales en Égypte, la XIII^{e} et la XIV^{e}, qui régnèrent plus de 2000 ans après Ména, plus de 1000 ans après l'érection des pyramides. Les Phéniciens, établis entre le Liban et la mer, ont partagé l'ignorance ou l'indifférence des riverains du Nil (2). Le *déluge* n'a pas place dans ce que nous avons de leurs cosmogonies, et les habitants de Tyr faisaient remonter la fondation du temple de l'Hercule national à 2300 ans avant l'historien Hérodote, c'est-à-dire à 400 ou 500 ans avant l'époque probable de la destruction de Babylone par les eaux.

La tradition hellénique admettait plusieurs déluges distincts et locaux, relativement récents. On a dû renoncer à les confondre avec ceux d'Yao, de Xisouthros et de Noah. L'inondation dite de Deucalion, chargée de traits mythiques, ne devint pas moins, chez les anciens, le centre d'une agglomération légendaire dont la tradition sémitique voisine fournissait progressivement les traits. Et ce travail fut tardif. Ainsi, l'*Iliade*, l'*Odyssée*, la *Théogonie*, les *Travaux et les jours* ne s'inspirent nulle part du souvenir d'un déluge. Un scoliaste attribue à Hésiode la mention d'un Deucalion mythique, mais bien grec, fils de Promètheus et de Pandora. En général, ce Deucalion passe pour un fils de Minos. Si c'est un roi primitif, le calcul des générations ne le fait remonter qu'au XVI^{e} siècle. Hérodote ne le considère pas encore autrement. Il faut arriver à Pindare pour trouver Deucalion sauvé des eaux par la protection de Zeus le *maître des orages*, et une ville de *Protogénie*, qui lui sert d'asile au pied du Parnasse. Plus tard, Apollodore fait mention de l'*arche* : l'inondation est dite alors universelle; nous sommes vers 150 avant l'ère vulgaire. Enfin, ce n'est qu'en arrivant au commencement de notre ère, en consultant Ovide, Plutarque, Lucien, que nous voyons paraître les traits sémitiques de la colère divine, et des animaux sauvés, et des pigeons émissaires, et de l'arche

(1) Je parle des récits vraiment comparables à celui de la *Genèse*. Plusieurs ne le sont nullement, ou, quand ils le sont, se trouvent suspects d'additions ou d'altérations apportées aux légendes locales sous l'influence de la légende favorite des missionnaires chrétiens. Voir l'art. *Déluge*, de M. A. Maury, dans l'*Encyclopédie moderne*.

(2) On ne cite à l'encontre de cette ignorance, en ce qui concerne l'Égypte, qu'un passage de l'historien Manéthon, passage étranger à l'énumération suivie des dynasties, et d'une évidente provenance chaldéenne, si même il n'est pas tout à fait interpolé par les compilateurs. On sait que l'ouvrage de Manéthon a été perdu.

qui s'arrête sur la montagne. Les légendes de Xisouthros et de Noah se reforment autour du nom de Deucalion. L'Athos ou l'Etna remplacent l'Ararat. Zeus a le rôle d'Élohim ou de Jéhovah.

Le même procédé fut employé dans l'Inde, où pénétra, nous ne pouvons bien savoir à quelle époque, la tradition chaldéenne du *déluge*. Le Dieu y devint Brahma, l'homme sauvé un Manou, et la montagne l'Himalaya. Mais la trop riche imagination indienne broda le sujet d'un dessin monstrueux; puis l'exégèse brahmanique eut à classer le nouveau cataclysme dans la série de ceux que comportait la doctrine sacrée des *Ages*. Toute la subtilité des commentateurs y vint échouer. C'est ce qui résulte de l'un des beaux travaux d'E. Burnouf (1).

L'ancienne exégèse biblique aurait voulu rencontrer dans les Livres de l'Inde et de la Perse une légende authentique (non communiquée) du *déluge*, afin de lier les Aryens aux Sémites dans une antique tradition commune. Mais il n'existe rien de pareil. Nous possédons le plus ancien Véda, et nous y trouvons pour tout déluge la grande description mythique de l'orage et de la lutte d'Indra contre les Asouras (ci-dessus, § XIV). Il faudrait beaucoup d'aveuglement pour y reconnaître le cataclysme des Écritures sémitiques. Nous avons aussi une suite de productions religieuses des Aryens de la branche iranienne; mais pour trouver là quelque mention du *déluge*, on doit descendre jusqu'au *Boundehesch*, le plus récent des livres du *Zend-Avesta*. La légende y est on ne peut plus altérée, et rendue conforme aux croyances mazdéennes sur les bons et les mauvais esprits. Ce résultat presque négatif est étonnant, quand il est certain que les rapports de ces familles aryennes avec les populations de la Mésopotamie remontent à des temps très anciens. Mais le mazdéisme fut une religion cohérente, exclusive, protégée par un sacerdoce contre l'invasion des données étrangères. Le *déluge* des Indiens reste donc seul à discuter.

On a deux versions différentes, et une troisième, intermédiaire entre les deux autres. Le fond du sujet est l'incarnation d'un Dieu-Sauveur en Poisson. Dans la version la plus ancienne, celle du *Mahabharata*, le dieu est Brahma; dans la version du *Bhâgavata Pourâna*, postérieure à l'autre de bien des siècles, et du temps de notre moyen âge, le Dieu est devenu Vichnou, le *Sauveur* par excellence. La première met la scène dans une région septentrionale de l'Inde, la seconde vers le sud, centre plus moderne de population. Les principaux traits de la légende sont ceux-ci : apparition d'un poisson divin parlant au roi pieux Satyavrata; annonce d'un déluge au bout de sept

(1) *Bhâgavata-Purâna*, t. III, p. XXIII-LIV.

jours; ordre de monter avec les sept Richis et la collection de tous les êtres vivants dans un vaisseau qui s'offrira; réalisation des choses prédites; amarrage du navire à la corne du Poisson, démesurément grandi, et à l'aide d'un Serpent gigantesque servant de corde; sauvetage du Véda, c'est-à-dire de l'Écriture, ou plutôt, ici, de la Parole brahmanique flottant sur les eaux. On reconnaît, sous ce travestissement original, la forme chaldéenne du *déluge* et, de plus, une imitation du Dieu-Poisson de Babylone, dont je m'occuperai ailleurs. Et voici où se trahit l'emprunt.

Satyavrata, le héros du *déluge*, est un Manou, c'est-à-dire un personnage mythique régnant sur l'âge actuel du monde. Le cataclysme a lieu sous son règne : ainsi l'exigeait l'adoption d'une légende humaine qui supposait des hommes avant la catastrophe, et y survivant. Or, ceci est incompatible avec la doctrine indienne des *Ages* et des cataclysmes. On verra ailleurs que cette doctrine, œuvre propre et caractéristique des Brahmanes, admettait deux espèces de renouvellement des êtres, à d'immenses intervalles : l'une impliquant la destruction brusque et absolue, à la fin de chaque *Jour de Brahma*; l'autre, une décadence progressive et une décrépitude suivie d'anéantissement partiel, à chaque changement de règne des Manous. Les grands renouvellements n'ont ainsi rien de commun avec une légende de déluge. Les autres en diffèrent d'une manière essentielle par la durée et les signes précurseurs. De là les contradictions relevées chez les grands compilateurs-poètes, qui ne savaient où placer dans le corps des mythes nationaux une tradition apportée du dehors. De là les doutes et l'embarras des commentateurs. Un des plus illustres et des plus orthodoxes n'y échappa qu'en soutenant que le déluge de Satyavrata était un fait dénué de réalité, un spectacle magique offert par la grâce du Dieu-Sauveur, pour l'édification du Manou régnant sur la présente période du monde. L'explication est conforme au génie de la spéculation indienne, et n'en est que plus instructive.

Concluons que la légende du *déluge*, spécialement celle de Xisouthros, fut reçue et élaborée par les peuples de l'Inde, mais comme un produit étranger dont l'assimilation ne devint jamais complète.

Et concluons, de l'ensemble de notre étude, que cette légende suppose un fait historique, intéressant trois des nations de l'ancien monde qui nous ont laissé mémoire d'elles et de leurs temps antiques, un événement par lequel s'est longtemps ouvert, en ce qui les concerne, l'ère formelle de l'histoire, et dont l'époque peut se fixer avec assez de précision au premier quart du XXIII^e^ siècle.

Ce résultat général implique une sorte de confirmation de la chronologie des patriarches hébreux, depuis Noah jusqu'à Joseph; je

veux dire la preuve de l'existence d'un fondement pour cette chronologie. On ne saurait, d'ailleurs, méconnaître que le caractère historique se laisse dégager des annales de la *Genèse*, autant pour le moins que d'aucun document pareil venu de la haute antiquité, et l'on sait quel appui l'histoire exhumée de l'Égypte est venue apporter à celle des premiers Israélites et aux légendes des patriarches térachides. C'est donc un problème fort limité, et qui ne doit pas être des plus difficiles, de savoir comment une durée de 539 ans, qui résulte des renseignements chronologiques de la *Genèse*, depuis la naissance d'Arpaxad, fils de Sem, deux ans après le *déluge*, jusqu'à la naissance de Joseph, fils de Jacob, peut ne renfermer que 11 générations de patriarches, supposer par conséquent le chiffre impossible de 49 ans par génération, et cependant satisfaire (à 25 ans près) aux synchronismes de différents peuples.

La question est, en d'autres termes : Que doit-on penser des vies démesurées attribuées aux patriarches, puis des intervalles excessifs, placés parfois entre leurs naissances et celles de leurs enfants ? Ce sont deux points à distinguer. Je commencerai par écarter le premier. Il n'y a rien, en effet, dans la supposition d'une longévité fabuleuse, qui, en soi, nuise à un calcul chronologique exact, reposant exclusivement sur la suite et les époques des générations. Par exemple, Sem peut être censé vivre 502 ans après le *déluge*, voir Abram, Isaac et Jacob, sans infirmer le compte des successions. Serait-ce donc qu'une fable suffit pour ôter tout crédit aux faits où elle se mêle ? Alors l'histoire primitive et les religions poseraient sur le vide ; l'antiquité entière, devenue mythes ou légendes, n'offrirait point d'événements réels qui aient fourni la matière légendaire, et les hommes n'auraient pas appliqué leur imagination à des réalités pour les embellir et les idéaliser ! Et remarquons bien que la longévité imaginaire est une des plus simples et des plus innocentes merveilles que race quelconque ait jamais pu joindre aux traditions sérieuses de son berceau. Elle est dans le génie sémitique, comme elle est dans le génie chinois. Même, en y regardant de près, on trouvera que le sentiment patriarcal, les mœurs patriarcales où elle a sa source, et dont elle est un signe et une preuve, s'offrent précisément en garantie de l'attention et de la fidélité toutes particulières apportées à l'enregistrement des générations dans la mémoire. Mais certaines crises de la vie de tribu peuvent jeter du désordre, amener des ruptures en quelques points des généalogies. Une de ces crises, dont on ne niera pas la gravité, fut l'établissement des nomades hébreux en Égypte, et nous expliquera ce qu'il y a d'embarrassant pour nous dans le calcul des filiations antérieures à cette époque.

Je pars donc du fait, car c'en est un dans son genre, de la donnée

caractérielle de ces nomades. Leur caractère est d'abord un goût, que j'appellerai généalogique, dont les autres peuples ont à peine approché; c'est ensuite la sobriété d'une imagination forte, mais étroite, bornée à l'homme, étrangère aux mythes naturalistes; c'est enfin la tendance monothéiste (1) dont une propriété immédiate est de donner satisfaction à l'amour du divin et au goût du merveilleux dans les choses qui peuvent le moins porter atteinte aux réalités de l'histoire. Je ne trouve pas trop extraordinaire qu'une tribu de cet esprit ait conservé et transmis pendant cinq cents et quelques années, d'*Arpaxad* à Joseph, la mémoire à peu près exacte du temps écoulé depuis le *déluge*, et les noms des générations successives, sauf omission de quelques-unes ou moins saillantes ou appartenant aux temps les plus troublés, et que venait alors remplacer dans la tradition la longue durée accordée à quelques autres. On doit d'ailleurs comprendre, sans que je m'étende sur ce sujet, aujourd'hui fort trituré, que les générations dont il est question sont celles des chefs de clans ou de tribus, et que tout un petit peuple se trouve ainsi résumé dans une famille et identifié avec elle, conformément à l'idée patriarcale.

Cela posé, il est à observer que des onze générations mentionnées, de la naissance d'Arpaxad, deux ans après le *déluge*, jusqu'à la naissance de Joseph, sept se conforment rigoureusement à la vraisemblance (2). Je ne parle pas des âges de génération de Sem et de Noah, car ces personnages sont enveloppés dans la légende du *déluge* et s'y revêtent de merveilles. On est à la limite de l'histoire de cette famille. On la voit du moins, parvenue à ce point, consentir à l'abandon de ses souvenirs propres pour se représenter, non seulement dans Noah la souche commune de tous les hommes vivants, mais dans Sem lui-même le père (3) de plusieurs peuples différents d'elle. Au

(1) Je n'entends point ici par le *monothéisme* la doctrine philosophique de ce nom et la théologie des Juifs qui prévalut, grâce au prophétisme, et se formula définitivement après la captivité, mais bien une disposition religieuse qui en est la source populaire, c'est-à-dire l'*exclusivisme en matière de dieux*, l'adoration d'*un seul*, la haine ou le mépris *des autres*, pour autant que l'on croit que d'autres nations en ont réellement un à elles qui les favorise.

(2) Arpaxad engendre à 35 ans, Schélah à 30, Héber à 34, Péleg à 30, Réhou à 32, Saroug à 30 et Nahor à 29 : moyenne environ 31 4/10. Voir *Genèse*, c. XI (*Fragment élohiste*).

(3) Au moins dans *Genèse*, c. X, *fragment jéhoviste*. Il est permis de croire que la tradition *élohiste* ne considérait dans Sem que le premier père connu de la famille où Abram naquit, dix générations après Noah. La généalogie *élohiste* commence en effet par Sem (*Genèse*, c. XI, 10), se place, dans la compilation de la *Genèse*, à la suite d'un fragment avec lequel elle n'a aucun rapport, et ne fait point mention des fils de Sem en dehors de la ligne aboutissant à Abram. Tout ce morceau porte un vrai caractère traditionnel et historique (longévités à part) quand on le compare à ceux qui le précèdent dans

dessus, en remontant, viennent les générations antédiluviennes, dont je parlerai plus loin. Ainsi, après sept successions dont les nombres sont admissibles, la dérogation aux lois naturelles et historiques commence avec Térach engendrant Abram à l'âge de 70 ans, et se continue par Abram, Isaac et Jacob, qui deviennent pères à 100, à 60 et à 89 ans (ce dernier nombre pour la naissance de Joseph). Mais l'explication que j'ai préparée me semble maintenant facile.

Térach émigre de Our en Chaldée, avec sa famille, emportant la mémoire de sept générations régulières. Abram quitte les siens (*Gen.*, c. XII). A partir du moment de sa *vocation*, les légendes que nous avons, leur fond plus ou moins historique témoignent partout de l'existence errante et troublée des Abramides, qui ne se trouvent réunis en partie, et capables de recueillir et combiner leurs souvenirs, que deux siècles plus tard, en Égypte, lorsqu'un homme des leurs y exerce l'autorité durant la domination sémitique. Cet établissement des nomades devient plus tard un état de servitude par l'effet de la restauration nationale des Égyptiens. Il n'est pas étonnant que, dans ces circonstances, le peuple israélite, auquel on peut donner maintenant ce nom, ait été hors d'état de recomposer toute la suite des générations nécessaires pour combler l'intervalle de Térach à Joseph ; que, de dix patriarches, par exemple, Térach, l'émigré de Chaldée, avec sa tradition, puis Abram, Isaac, Jacob, liés aux faits nationaux ou religieux les plus importants, quatre en tout, aient dominé l'oubli ; et que, pour réparer cette perte en tenant pour exacte la supputation du temps écoulé, l'imagination légendaire ait altéré les âges de génération, par une conséquence assez naturelle de la fiction universellement reçue de la longévité des pères.

Si ce n'est là qu'une hypothèse, on conviendra qu'elle a les caractères de l'induction historique la moins hardie et la plus légitime. Il ne lui manque même pas la vérification qui peut se tirer des nombres traditionnels. En effet, si nous regardons Térach comme résumant deux générations, Abram trois, Isaac deux, Jacob trois jusqu'à Joseph, les nombres 70, 100, 60 et 89 se prêtent merveilleusement à notre point de vue. Leur moyenne donne, pour dix géné-

la compilation, savoir avec le c. x entier et le commencement du c. XI. Ceux-ci représentent visiblement un travail postérieur du *jéhovisme* pour expliquer la diversité des races et des langues après un cataclysme supposé universel.

Quoi qu'il en soit, je placerai ici une remarque utile sur l'emploi des mots *sémite* et *sémitique* ; ils désignent, pour la critique moderne, des peuples dont le caractère commun est donné par une famille originale de langues : hébreu, phénicien, arabe, etc. Il ne faut donc pas avoir égard en ceci au système visiblement artificiel des documents *jéhovistes*. On serait conduit, en les suivant, à trouver dans la lignée de Sem des races parlant une langue *sémitique* et d'autres non, et de même dans la lignée collatérale de Cham.

rations au lieu de quatre, le nombre 31 9/10 très voisin de la moyenne des âges des pères avant Térach, et les écarts vont de 35 à 29 ans environ, ce qui est encore exactement conforme à la liste de ces mêmes âges dans la généalogie du fragment *élohiste*.

Le résultat de cette recherche n'importe pas seulement en ce qu'il restitue une très ancienne page de chronologie et d'histoire. Il rend à la réalité des personnages dont on a été tenté de faire des mythes, quelquefois des mythes astronomiques. Il nous permet d'envisager, plusieurs siècles avant les Israélites d'Égypte, l'existence des familles patriarcales au sein desquelles la conception d'Élohim, commune à tous les Sémites, atteignit un degré d'élévation extraordinaire, pendant que commençait, en la supposant d'une antiquité moins élevée que l'élohisme, la religion collatérale de Jéhovah (1).

La question est sensiblement différente pour les patriarches antédiluviens, ainsi que je l'ai déjà indiqué. Les deux espèces principales de documents où nous sont parvenues les plus anciennes traditions hébraïques s'accordent sur la nature et l'universalité du *déluge*, sur le renouvellement de l'humanité, sur le nombre et les noms des propres fils de Noah. Le jéhoviste ne se sépare de l'élohiste (2) qu'en se servant de certaines descendances inconnues à l'autre, pour expliquer, au moyen des lignées des trois frères, l'existence et la distribution géographique des peuples de son horizon. L'élohiste demeure donc plus confiné au pur point de vue *sémitique*. Il se contente d'accepter sans développements la division générale de Sem, Cham et Japhet. Mais cette division se rapporte à une donnée qu'il ne pouvait manquer de posséder : celle de trois grandes races qui furent connues dans l'Asie moyenne dès la haute antiquité. Cela seul prouverait donc que ses informations sur les temps antérieurs au *déluge* sont assez confuses pour qu'il puisse, lui aussi, rattacher à la postérité de Noah tout ce qu'il a d'hommes sous les yeux. Et pourtant quand je consulte cet écrivain, quand je le compare au jéhoviste, je suis forcé d'avouer qu'il conserve mieux les apparences historiques, et cela pour les générations antédiluviennes, aussi bien que pour la généalogie des fils de Sem. Il ne me paraît plus tout à fait impossible qu'il ait reçu, bien que fort altérée, et abrégée par le système des longé-

(1) J'entends par l'antiquité relative, ici et dans tous les cas semblables, celle que j'attribue aux idées mêmes et à l'origine d'une tradition donnée, non celle dont on jugerait d'après l'époque de la rédaction écrite, encore moins d'après celle de la compilation du document par lequel elle nous est transmise. Voyez l'éclaircissement de ce point au chapitre XXIV, ci-après.

(2) Voir pour les fondements de cette distinction capitale le commencement du chapitre suivant et le chapitre XXVI.

vités, la tradition d'un certain nombre de patriarches antérieurs à celui qui vit le *déluge*, et que même le compte des temps auquel il accommode sa liste, en se contentant d'emprunter le nombre *dix* consacré dans la fable chaldéenne, ait pour lui quelque fondement non mythique.

En effet, le jéhoviste, après avoir conté l'extraction de la première femme, tirée par Jéhovah du flanc du premier homme, puis la première tentation et le péché de désobéissance dans Héden, puis le premier crime humain, qui est le meurtre d'un berger par un laboureur, rapporte cinq générations successives, de Kaïn à Lémek son descendant, et s'attache à marquer à chaque pas l'origine d'une civilisation qu'il réprouve. Le caractère mythique, sous la forme morale propre au jéhovisme, est sensible dans tous ces traits. Au contraire, l'élohiste, partant de la création de l'Adam mâle et femelle, procède aussitôt à l'exposition de l'arbre généalogique. Il commence à Seth, progéniture première du couple créé par Élohim, et parvient de Seth à Noah, sans s'étendre sur les générations collatérales, par une suite de patriarches auxquels il accorde des durées de vie de dix à douze fois aussi longues que les plus longues durées normales. Son genre d'idéal est satisfait par cette fiction, à laquelle s'ajoute seulement, — trait moral et religieux remarquable qui rappelle, avec ce caractère moral en plus, le don d'immortalité fait à Xisouthros, l'homme du déluge, dans la légende chaldéenne, — l'enlèvement d'Hénoch par Élohim. Quant aux âges de génération, dans cette lignée antédiluvienne, ils varient entre deux et six fois l'âge ordinaire, et peuvent passer pour des multiples de ce dernier : ce qui s'expliquerait également bien dans la supposition d'une généalogie réelle, dont plusieurs degrés perdus seraient remplacés par l'amplification convenable des âges, et dans la supposition (que d'autres considérations rendent beaucoup plus probable) d'une composition tout artificielle de descendance patriarcale dont le point de départ, cette fois, ne pourrait plus se déterminer.

Pourrions-nous croire que l'élohiste nous a transmis ainsi les degrés véritables d'une lignée remontant à l'*Adam*, au premier homme connu de sa tradition, rattaché immédiatement à Élohim, au moment où la mémoire perdue voulait être suppléée par une origine première? Après tout, les cinquante générations que ceci supposerait avant Noah ne nous feraient pas même tout à fait remonter jusqu'au commencement de la civilisation égyptienne. Mais il y a de graves obstacles à ce que nous prenions ce parti. Quand nous voyons le nom du premier ancêtre signifier l'Homme en général, et la terre rouge, le limon, et les noms de ses descendants exprimer souvent aussi des idées générales, non de celles que l'on voit partout devenir

des noms propres, mais des idées d'humanité, de paternité, de filiation (1); quand nous remarquons que les patriarches, depuis Adam jusqu'à Noah, sont précisément au nombre de dix, comme depuis Sem jusqu'à Abram, nous sommes portés à penser que la première série a été construite à l'instar de la seconde, à l'époque où Abram était devenu le patriarche par excellence, le fondateur religieux de la famille des Térachides. Il faut avouer pourtant que les nombres des deux listes n'offrent pas entre eux des rapports d'arrangement simples et faciles à apercevoir.

La question n'a pas, au fond, l'importance qu'y attachent les mythologues. L'intérêt porte sur la comparaison des procédés narratifs de l'élohiste et du jéhoviste, l'un d'une simplicité extrême avec des caractères de réalité pris du concept de la famille et naïvement exagérés, l'autre complexe et profondément psychologique. Or, le contraste est le même, soit que l'élohiste ait composé de toutes pièces une famille patriarcale mythique, soit qu'il en ait emprunté les éléments à la tradition, — à la même tradition réelle, quoique obscure, à laquelle le jéhoviste appliquait ses procédés particuliers.

Mais on n'a pu se défendre de viser à un autre genre de résultats. Admettant comme prouvée la nature toute mythique de la généalogie antédiluvienne, et j'admets qu'elle le soit, on a voulu spéculer sur les analogies qu'elle présenterait avec la suite des âges divins que d'autres peuples ont projetés en avant de leurs temps historiques. L'école de Dupuis et de Volney espérait ainsi démontrer l'existence d'un mythe unique et très ancien, fondé sur l'observation astronomique. Aujourd'hui que les bases de ce système sont ruinées, on tiendrait pour d'autres motifs à retrouver les principes communs d'une *doctrine des âges* chez la plupart des nations de l'antiquité. Il est vrai que beaucoup d'entre elles se sont donné des chronologies fabuleuses. Mais les nombres en sont généralement différents, ou n'ont de commun que l'emploi des facteurs 2, 3, 4, 5, 10, 12. Cet emploi est naturel et a pu quelquefois fournir naturellement certains grands nombres identiques. La fiction des âges anté-historiques n'a non plus rien en soi qui n'admette la spontanéité et doive absolument s'expliquer par des emprunts. J'en dirai autant du concept des âges cosmiques ou humanitaires. Une critique désintéressée n'admettra l'origine commune de ces sortes de doctrines qu'à la double condition de leur reconnaître des rapports très précis, qui ne puissent passer ni pour tout accidentels, ni pour liés naturellement, au contraire, à

(1) Seth, *fondement* et *rétablissement*; Énos, *homme*; Kaïn, *formation, acquisition*; Iared, *descendance*. Il est vrai que d'autres noms ont un autre caractère : Méthouscéla signifie *guerrier*; Lémek, *âne sauvage*.

un tel ordre d'idées; puis de s'assurer que ces rapports ne se sont pas établis à des époques récentes.

Ce qui tranchera pour nous la question, c'est que l'esprit créateur du concept des âges varie d'un peuple à l'autre, encore plus que les nombres et les périodes imaginés. Les Égyptiens, les Indiens, les Grecs, les Hébreux, dont nous parlons en ce moment, ont eu des hypothèses de ce genre aussi différentes les unes des autres que le permet l'exercice de l'intelligence sur un seul et même sujet, et avec des données naturellement les mêmes en partie. La plus frappante ressemblance à laquelle on puisse s'arrêter est sans doute celle que je dois mentionner ici, comme concernant ma présente étude. Je veux parler d'une analogie souvent remarquée entre la chronologie généalogique antédiluvienne de l'élohiste hébreu, et la série fabuleuse des dynasties de Babylone avant Xisouthros, rapportée par Bérose. Certes, il ne faudrait pas s'étonner s'il y avait ici quelque chose de plus qu'accidentel, un emprunt véritable d'un côté ou de l'autre. En tout cas, il s'agit de l'élaboration des antécédents, soit traditionnels, soit mythiques, d'un même événement, et à peu près dans la même contrée. Et pourtant toute l'analogie se réduit à ce que l'Hébreu compte avant Noah dix générations longèves, et le Chaldéen, avant Xisouthros, dix dynasties dont la moindre dépasse une myriade d'années. Le nombre *dix* a pu être adopté à l'imitation des Chaldéens par les Hébreux, d'autant plus facilement qu'il se trouvait symétrique du nombre auquel ils réduisaient d'autre part leurs générations post-diluviennes. Mais le total de la période comprend 432,000 ans selon Bérose et 1,654 ans selon l'écrivain élohiste. Les divisions suivent des deux parts des lois différentes et impénétrables. Il est toujours facile d'obtenir des rapprochements et de faire à tout prix un système. Il ne l'est pas ici d'affirmer avec fondement, quelque chose de plus que cette vérité vague : à savoir que des mythes de génie différent ont pu résulter d'un travail double appliqué à des croyances partiellement concordantes.

CHAPITRE XXIII.

Origines sémitiques. — Suite.

Les antiques traditions des Hébreux offrent deux documents écrits bien divers à celui qui tente de déterminer le berceau des races sémitiques. L'un appartient exclusivement au système de ces traditions et se trouve compris dans la partie *élohiste* des premiers chapitres de la *Genèse*. La production de l'Homme, *fait mâle et femelle*, par Élohim, n'y porte mention d'aucun lieu particulier. La généalogie de Seth à Noah y reste également dans l'abstrait, mais le déluge nous dépose enfin quelque part, et c'est au mont Ararat, vers les sources de l'Euphrate, en Arménie. Le séjour antédiluvien des nomades hébreux peut donc se fixer avec vraisemblance dans les régions du cours supérieur de ce fleuve et de celui du Tigre, et descendre jusqu'à l'entrée des plaines de cette Mésopotamie dont la légende de Xisouthros nous a montré la partie inférieure occupée à la même époque par des populations sédentaires.

Quand nous passons à la généalogie d'Abram, le nom d'Arpaxad, fils de Sem, *né deux ans après le déluge*, ce nom que la critique philologique croit formé d'éléments aryens, nous conduit vers de hauts affluents de l'Euphrate, dans une contrée septentrionale voisine de l'Arménie, l'Arrapachitis des Grecs ou Chaldée primitive, pays des Kasdim de la Bible et des Kurdes modernes. Cette contrée, aussi bien que l'Arménie, paraît avoir commencé dès lors à passer en la possession de la race indo-européenne, dont l'expansion dut chasser vers le sud les Sémites qui s'y étaient établis. Si Arpaxad est un mythe, sa paternité à l'égard de Schélah, Héber, Péleg, etc., veut dire que les ancêtres des Hébreux étaient venus de l'Arpaxad. Si ces ancêtres sont eux-mêmes des mythes, leurs noms, qui signifient *envoi*, *passage*, *dispersion*, nous informent d'une marche des nomades vers le sud. *Héber*, en particulier, serait le symbole de l'époque où l'*Hébreu* commença à pouvoir se désigner comme l'homme de l'autre côté du fleuve, selon le point de vue, c'est-à-dire à s'étendre sur les deux rives. Les autres noms entre Péleg et Térach semblent à leur tour représenter des lieux, des stations éche-

lonnées jusqu'au passage de l'Euphrate par les tribus en mouvement : Réhou, Saroug, Nahor. Harran, frère d'Abram, porte encore un nom de ville, comme Nahor son autre frère et Nahor son aïeul. Dans cette hypothèse, Térach serait le premier Hébreu réel, qui, originaire de Our en Chaldée (Chaldée méridionale, cette fois), aurait pris le chemin de la Palestine, vers le milieu du xx^{e} siècle avant notre ère.

Si, au contraire, Arpaxad et ses descendants sont des personnes réelles, et j'avoue n'y point voir d'empêchement quand il s'agit d'une race aussi peu mythologisante que celle qui a composé les généalogies de la *Genèse*, et surtout les fragments élohistes, la même interprétation subsistera sans difficulté. Il serait d'ailleurs difficile de la combattre. Seulement, nous admettrions que les patriarches antérieurs à Térach ont reçu de l'usage et de la tradition des noms en rapport avec les lieux d'où ils venaient ou qu'ils avaient habités. Cette supposition n'a rien que de naturel, et que nous n'ayons sous les yeux dans nos villages et parmi les individus en quelque sorte transplantés de notre population ouvrière. Il est vrai qu'ici les souvenirs de famille ne se conservent pas si bien, mais ils ne sont pas si nécessaires. La transmission orale, en général, n'a pas non plus la même raison d'être, et l'on se tromperait singulièrement si d'après le peu d'exercice et d'importance de la mémoire collective et traditionnelle des modernes, ou même des nations de l'antiquité à partir d'un certain moment, on voulait juger des efforts qui furent réellement demandés et obtenus de cette mémoire dans les familles brahmaniques de l'Inde ou dans les familles sémitiques, demeurées mille ans errantes avant de s'établir dans le pays de Kanaan, à une époque où le souvenir était la nation même. Plus tard c'est l'écriture inventée, ou du moins vulgarisée dans une suffisante mesure, qui assume la fonction collective de la parole et en vient à représenter seule la vie générale d'un peuple et, pour ainsi dire, son identité.

Admettre l'existence réelle des termes de la série généalogique descendue de Sem, ce n'est pas se condamner à ne voir dans chacun de ces termes qu'un homme. Dans la société patriarcale, le chef de tribu résume la tribu, et celle-ci n'a d'autre nom que le sien. La postérité qui abrège et simplifie peut mettre ensuite à la place d'une famille, c'est-à-dire d'un clan tout entier, le personnage qui en fut le représentant. Puis, s'il arrive qu'une tribu parente, détachée du tronc à une époque quelconque, s'éloigne de lieu, de temps et de mœurs, en sorte que le souvenir des circonstances de la séparation se perde pour la tribu qui demeure, cette dernière désigne l'autre par le nom du chef qui a conduit la sécession, elle l'identifie avec lui, et enfin, à la faveur de l'oubli, sous l'influence des rivalités ou des passions religieuses, elle compose pour ce chef la légende d'une origine, d'une

génération plus ou moins subordonnée, illégitime ou honteuse. On s'explique aisément ainsi comment les Béni-Israël ont pu rattacher même anciennement à leurs propres *ancêtres immédiats* des tribus déjà considérables, telles que Moabites, Ammonites, Ismaélites, Madianites, Édomites, etc.

Jetons maintenant un coup d'œil sur la distribution des races sémitiques au temps d'Abram. Elles étaient refoulées au nord, sous la chaîne du Taurus, par des tribus aryennes ou touraniennes qui devaient rester maîtresses du haut pays. Les régions civilisées de la basse Mésopotamie étaient dominées depuis longtemps par des envahisseurs que Bérose appelle des Mèdes, entre les XXIII^e et XXI^e siècles, et des Chaldéens entre le XXI^e et le XVI^e, mais qui étaient en tout cas des Aryens ou des Touraniens. Le fond de la population était probablement, comme nous le verrons, de sang sémitique, mais mal vu des nomades monothéistes (1), à cause d'une scission morale déjà anciennement accomplie. Ces circonstances, leur rendant les plaines de l'Euphrate doublement étrangères, durent porter les Hébreux à s'écarter des parties méridionales de cette Mésopotamie qu'ils parcouraient, et dans laquelle ils formaient, quand ils le pouvaient, des établissements, et à s'étendre au sud-ouest, à gagner la Palestine et les bords de la Méditerranée. Mais, là aussi, la terre se trouvait occupée. Ainsi rapprochées de l'Égypte, les faibles tribus dont nous parlons lui donnaient au besoin la préférence sur la Babylonie, car la Basse-Égypte était alors au pouvoir des Sémites et gouvernée par les Hac-Sasou ou *Rois bergers* (Hycsos des historiens grecs). Ces Sasou pouvaient être des Phéniciens, comme certains l'ont cru, des Kananéens, ou, de ces tribus arabiques qui ont occupé de temps immémorial le vaste territoire auquel leurs mœurs sont appropriées, qu'elles occupent encore.

Divers points de la Mésopotamie, et de la Palestine même, étaient habités par des groupes sémitiques dont la religion et les mœurs ne s'éloignaient pas essentiellement de celles des fils de Térach. On peut en juger par plusieurs des antiques traditions abrahamiques, conservées dans la *Genèse*, notamment par la légende de Saraï et d'Abimélek, roi de Guérar, et par l'épisode de la guerre de la Pentapole, où l'on voit Abram, vainqueur de quelques bandes aryennes, rencontrer à Salem une sorte de roi sacrificateur, Malkisédek, *prêtre de Hel HGélion* (le Fort le Haut), *possesseur des cieux et de la terre*. Mais les mêmes documents prouvent surabondamment que la plupart des groupes sédentaires avaient adopté des cultes et des coutumes que les nomades réprouvaient avec énergie. Les Kananéens, c'est-à-dire les Phéniciens, ou diverses tribus de même esprit et de même

(1) Voyez la note 1 de la page 407 ci-dessus.

sang, formaient la base de la population palestinienne, en y joignant au sud les Philistins, qui ont laissé leur nom à toute la contrée. Ces derniers, venus des îles de la Méditerranée, ne nous sont pas connus avec certitude, quant à la race (1). Mais les Phéniciens étaient incontestablement des Sémites, quoique répudiés par les Hébreux, pour les mêmes motifs que les anciens habitants de la Babylonie et de l'Assyrie.

Les Phéniciens, avant de s'établir sur les côtes de la Méditerranée, avaient occupé les bouches de l'Euphrate. Leur émigration dut être antérieure au *déluge*, puisque, dans le cas contraire, ils auraient certainement conservé la mémoire et composé, comme d'autres, la légende d'un si grand événement (2). Il ne doit plus y avoir aujourd'hui de difficulté à accepter la tradition des Tyriens, qui faisaient remonter la fondation du temple fameux de l'Hercule sémitique à vingt-trois siècles avant Hérodote (au témoignage de ce dernier). A la même époque, qui répond à celle du Moyen Empire égyptien, les monuments constatent déjà des incursions de Sémites dans la Basse-Égypte ; et ce synchronisme a de l'importance. Enrichis par le commerce, dont ils furent les agents dans la haute antiquité, les Phéniciens durent avoir de bonne heure de puissantes villes. Au temps d'Abram et dans les siècles suivants, les nomades hébreux ne purent donc pas songer à leur disputer leurs possessions principales, pas plus qu'à s'emparer de la Babylonie ou de l'Égypte. Les Philistins eux-mêmes, petit peuple très belliqueux, furent longtemps exceptés de leurs projets de conquêtes.

Mais les tribus intérieures de ces *Kananéens*, les Hétéens, les Jébuséens, les Amorréens, etc., paraissaient sans doute assez faibles, assez divisés pour que les fils de Térach, promenant autour d'eux leurs regards, comme le fait Abram dans ses visions, aient pu jeter leur dévolu sur un pays à la fois le moins capable de résistance et le plus odieux, à cause du contraste des mœurs dans l'identité de race. Cette pensée, née peut-être avant toute espérance raisonnable, a couvé

(1) Les arguments qui militent en faveur du sémitisme des Philistins me semblent pourtant de meilleure nature que les arguments contraires. Et il n'est pas invraisemblable que les Sémites se soient étendus à l'ouest et aient fondé des établissements jusque dans l'île de Crète, avant l'époque où les Aryens, c'est-à-dire ici les Pélasges, vinrent en quelque sorte les tourner en gagnant la Grèce après avoir longé le Pont-Euxin. Ceci nous fait remonter aux temps des plus anciens établissements phéniciens sur la Méditerranée, qu'un passage important d'Hérodote fixe au XXVIIIe siècle.

(2) Dans cette supposition, l'établissement aujourd'hui prouvé d'un peuple de race touranienne serait postérieur à l'établissement phénicien dans cette contrée si anciennement envahie et disputée et que l'on conçoit si bien avoir dû l'être, avant et après le *déluge*.

longtemps, et s'est développée en une passion politique et religieuse, à mesure que les fils d'Abram se multipliant, se fortifiant par quelques annexions, subissant l'oppression en Égypte, ont formé la légende de leurs ancêtres ensevelis dans le pays des Hétéens, et basé presque toute leur religion sur la tradition d'une *terre promise* par Élohim ou par Jéhovah à Abram et à sa postérité innombrable. Le fragment élohiste de la première promesse et de l'institution de la circoncision (*Genèse*, XVII, 3-27), plus ancien, selon toute apparence, que les fragments jéhovistes analogues, permet de reculer aussi loin qu'on le voudra le moment où se produisit, dans la tribu des Hébreux, l'idée qui devait faire toute sa force, être pour ainsi dire toute sa vie (1).

On voit que les traditions tirées principalement des documents élohistes de la Genèse, jointes aux autres renseignements généraux qui nous viennent de l'antiquité, tendent à présenter les races sémitiques comme ayant occupé de tout temps les contrées qu'elles possèdent encore à peu près aujourd'hui. Il nous est impossible du moins de remonter à une situation de ces races antérieure à celle qui surpasse déjà de plusieurs siècles l'époque du *déluge* : 1° par la date des établissements phéniciens ; 2° par celle des incursions de Sémites dans le Delta du Nil ; 3° par la conformité géographique des légendes hébraïque et chaldéenne de la grande inondation ; 4° par l'arrivée de tribus aryennes ou touraniennes à Babylone dans la haute antiquité (les *Mèdes* de Bérose supplantant une dynastie chaldéenne plus de 2000 ans avant notre ère, alors que toute la suite de l'histoire nous montre toujours des Sémites en regard des invasions que subit la contrée : Sémites ou Kouschites ; nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser de la distinction de ces deux races. Il n'y aurait peut-être pas trop de hardiesse à supposer que l'émigration qui transporta les Phéniciens du golfe Persique aux bords de la Méditerranée, cinq siècles environ avant le *déluge*, fût motivée par l'arrivée d'une nouvelle population expansive et entreprenante à proximité des bouches de l'Euphrate.

Tout cela ne nous rapproche pas de l'origine et du premier berceau des peuples sémitiques. On les fait ordinairement descendre de la Gordyène ou de l'Arménie ; mais c'est en se fondant sur des traditions bibliques de faits postérieurs au *déluge*, et peut-être aussi pour obéir au sentiment inexplicable de croire avoir dit quelque chose quand on a nommé une montagne plutôt qu'une plaine pour le séjour primitif d'une race. D'un autre côté, une opinion de l'antiquité mentionnée

(1) V. la note, p. 409 ci-dessus.

par Tacite (*Hist.*, v, 2) attribue une origine éthiopienne au peuple juif, et ce système, opposé au premier, en ce qu'il nous transporte à l'autre extrémité du domaine géographique des langues syro-arabiques, n'est pas si bizarre qu'il le semble au premier abord. En effet, l'Abyssinie se rapporte incontestablement au sémitisme par la langue, et par un alphabet dont le caractère antique a frappé les meilleurs juges. La seule conclusion permise à la critique me paraît donc être celle-ci : que nous pouvons à la vérité déterminer un séjour (faut-il dire primitif ?) des Sémites, et ce séjour est déjà très vaste, et la race qui l'habite déjà divisée en plusieurs branches ; mais que nous sommes et resterons sans doute dans l'impuissance de faire rayonner ces peuples d'un premier centre à une époque quelconque.

Toutefois les premiers chapitres de la *Genèse* renferment un document d'un haut intérêt, qui peut paraître autoriser une conclusion différente. Je veux parler de ce thème de la création, qui succède au thème élohiste et qui en diffère si singulièrement, dans le fond, dans l'esprit et dans la forme. Là, le nom de Jéhovah-Élohim est constamment donné à Dieu, tandis que le nom seul d'Élohim figure dans la cosmogonie précédente, et que le nom seul de Jéhovah caractérise les fragments jéhovistes ordinaires (v. *Genèse*, II, 4-25 et III, 1-24). Ce n'est pas le lieu d'examiner cette pièce étrange, longtemps négligée par les Juifs qui l'avaient dans le canon de leurs Écritures, puis ressuscitée, en quelque sorte, et appelée au plus grand rôle dans le christianisme. Je n'ai à m'occuper ici que des inductions qu'on en peut tirer touchant l'origine des Hébreux, et, par suite, à ce qu'on croit, de la race entière dont ils ont conservé de très anciens souvenirs. On y trouve la description d'un jardin de Héden, ou de Délices, d'ou sort un fleuve qui s'y sépare *en quatre chefs* : Phison, Gihon, Hiddékel et Frat. Ce jardin est *à l'orient*. C'est *à l'orient de Héden* que Jéhovah-Élohim, après l'expulsion d'Adam, poste les Kroubim à la lame flamboyante, chargés de veiller au chemin de l'arbre de vie ; *à l'orient de Héden* que la légende de Kaïn fait à son tour errer le criminel dans la terre d'exil. Donnant au terme hébreu *Kédem*, *face*, *orient*, un sens précis dont l'antiquité est au moins douteuse, on est conduit à se demander si la mémoire d'une habitation primitive ne guidait pas les Sémites quand ils plaçaient le jardin de l'âge d'or dans une contrée orientale. Ainsi le berceau de cette race se rapprocherait du berceau de la race aryenne, et on attache de l'importance à ce résultat.

L'Hiddékel et le Frat sont le Tigre et l'Euphrate, sans aucun doute. Tous les grands fleuves, du Nil au Gange, ont été essayés par la critique pour remplacer le Phison et le Gihon qu'on ne connaît pas, et satisfaire aux mêmes propriétés : l'un devant contourner la *Terre d'Ha-*

vila, où se trouvent l'or et les pierres précieuses, l'autre contourner la *Terre de Kousch*. Les difficultés inhérentes aux diverses suppositions ne sont pas même sauvées par l'arbitraire dont on y fait usage. On peut alors prendre raisonnablement deux partis : ou considérer le pays de Héden comme tout mythique (v. Munk, *La Palestine*, p. 428), ou chercher un lieu de l'Orient des Sémites qui satisfasse à la condition principale, celle de renfermer les sources de quatre grande fleuves. Dès lors le Tigre et l'Euphrate n'y sauraient figurer ; mais on remarque que, à mesure que les Sémites s'avancèrent vers l'occident, ils durent naturellement substituer dans la légende deux fleuves nouveaux, coulant sous leurs yeux, à deux des quatre fleuves qu'ils avaient perdus de vue. Et ceci n'est pas une hypothèse invraisemblable, car il est prouvé que les Iraniens, dans le cours de leurs déplacements géographiques, furent amenés à remplacer ainsi par l'Euphrate des fleuves plus orientaux (v. Renan, *Histoire comparée des langues sémitiques*, p. 467, et Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 239 et les *Additions*).

On croit trouver ce lieu privilégié dans l'*Oudyana* ou *Jardin* de Kachemire, ou tout au moins, sans préciser autant, dans l'Imaüs des anciens, sur le versant occidental de l'Himalaya et des montagnes Célestes des Chinois. Et c'est la contrée même où remontent les plus anciennes traditions de la race aryenne. Mais, s'il est vrai que ce pays a passé chez la plupart des nations de l'Asie pour l'*Ombilic de l'univers*, d'un autre côté, je ne puis me défendre de voir une illusion de savants et de géographes spéculant sur des cartes, dans cette facilité à prêter aux peuples primitifs des vues si étendues, presque tout abstraites, qui supposent une large civilisation. Le pays montagneux d'où il serait permis de dire que descendent l'Indus, l'Helmend, l'Oxus et le Iaxarte est extrêmement vaste et mal défini, embrassant de hautes vallées et des neiges perpétuelles ; et les grands courants d'eau, qui doivent peu à peu se dessiner en se rendant à des mers éloignées, n'arrosent pas par *quatre* plutôt que par deux cents canaux le *jardin* sauvage et glacé où ils ont leurs innombrables sources. La *Terre de l'or et des pierres précieuses* se trouve au besoin dans la région du haut Indus ; mais le pays de Kousch nous transporte probablement dans un autre continent, ou pour le moins sur les côtes de la mer Rouge, et le sens géographique de la légende se trouve fortement compromis.

Il faut choisir, ou d'attribuer au monde sémitique anté-historique un système savant sur la distribution des eaux entre quatre mers, système présenté sous des couleurs légendaires incompatibles avec sa vraie nature ; ou de penser que la légende, essentiellement religieuse, de Héden a fixé le théâtre du bonheur et de l'innocence en se servant d'un mythe, connu d'ailleurs pour très ancien, celui d'une

source unique et sainte des eaux données à la terre par le créateur. Prenons ce dernier parti, et le développement ira de soi. Le nombre *quatre* est un nombre dont l'emploi en pareil cas se passe d'explication. Le Tigre et l'Euphrate se trouvent au cœur du sémitisme et doivent nécessairement figurer parmi les grands canaux d'arrosement sortis de la fontaine première. Kousch et Havila, la Terre des Noirs et la Terre qui produit l'or, sont des pays lointains apportés à l'imagination par la renommée, ainsi que les deux grands fleuves qui les arrosent, et on comprend qu'il soit difficile aujourd'hui de décider si le Gihon et le Phison représentent le Nil et l'Indus ou des eaux moins illustres dans le monde.

Mais je passe à une considération plus importante. Quelque opinion qu'on se forme du mythe des quatre fleuves, arrangé par les Sémites, il n'est très probablement pas d'origine sémitique, et les conclusions qu'on en tire ne seraient applicables qu'à la race iranienne, qui l'a possédé d'original. Le concept religieux d'une montagne sacrée et d'une source sainte appartient aux textes mazdéens les plus antiques : « J'invoque le haut, le divin sommet source des eaux, et l'eau donnée par Mazda » (Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 256). Les livres postérieurs de la tradition de l'Iran développent la géographie à demi fabuleuse des grands cours d'eau qui, descendus d'une source et d'une montagne unique, arrosent les pays les plus éloignés, après avoir coulé quelque temps en commun autour du monde. Les textes nomment l'*Arg* (Iaxarte ?), le *Véh* (Oxus), le *Frat* (Euphrate). (v. Anquetil, *Zend-Avesta*, t. II, p. 78 et 390 sq. et Burnouf, ouvrage cité, p. 239 sq. et p. 185 des *Notes et éclaircissements*).

Au contraire, ce genre de spéculation ne reparaît plus dans les livres et s'efface de la mémoire nationale des Hébreux, après s'être montré dans un unique document, ainsi que le ferait un produit de source étrangère, qui marque sa trace, puis demeure isolé. Le reste de la légende, accessoires et principal, ne semble pas plus sémitique. La figure des Kroubim (Chérubins) a tout le caractère d'un emprunt, quoique celui-là doive reparaître ailleurs, mais sans que sa signification y soit plus éclaircie. Aujourd'hui on est forcé d'y reconnaître ces griffons gardiens de trésors, qui appartiennent à de vieux mythes aryens et dont le nom hébreu s'explique par le même radical indo-européen que le nom grec (*Kroubim*, Γρύπες). Enfin c'est le génie persan, tel qu'il se montre dans tous les temps, qui éclate incontestablement dans l'imagination du jardin de Délices. Le *Héden* hébreu est une traduction antique du *Pardès* iranien, lequel devait paraître sous sa forme propre dans des parties postérieures de la Bible, passer également dans le grec et, de là, descendre jusqu'à notre mot *Paradis* (v. le *Comos* de Humboldt, t. II, p. 473).

Sans doute, on peut opposer à ces arguments la possibilité que les Sémites aient gardé de leur côté, comme les Iraniens du leur, le souvenir d'un séjour terrestre commun, et qu'ils l'aient associé à la croyance d'une perfection primitive. Mais il est inconcevable, dans cette hypothèse, que, le document de la *Genèse* étant ainsi sorti du fond et de la substance propre du peuple hébreu, l'idée religieuse essentielle du récit, tellement essentielle que bien des siècles plus tard toute une religion y trouva son aliment, cette idée de la défense intimée à l'homme par Jéhovah, de la séduction de la Femme par le Serpent, du péché originel, de la condamnation et de la déchéance, soit demeurée une lettre morte; que ni les autres livres qu'on attribua à Moïse, ni les prophètes et les hagiographes n'aient donné signe qu'ils la connussent, par la moindre allusion notable; et qu'enfin les écoles, les docteurs et les controverses se soient multipliés jusqu'au judéo-christianisme des évangélistes inclusivement, sans que personne ait jamais paru se douter que les hommes fussent responsables d'autres péchés que de ceux de leur vie commune et terrestre. Un tel phénomène est contradictoire avec toutes les lois de l'histoire, s'il ne signifie pas que le document jéhov-élohiste est le produit d'un travail particulier, fait dans Israël, sans doute, mais sur des idées qui n'émanaient pas d'Israël et ne le touchaient pas profondément.

Si ce document n'est point sémitique d'origine, s'il est d'origine iranienne, au moins pour quelques-unes de ses données, devons-nous penser que sa composition se place ou au temps de la captivité des Juifs à Babylone ou à celui qui suivit leur délivrance? Il est certain que ce n'est pas avant cette époque qu'ils se retrouvèrent en contact avec des peuples aryens, entièrement perdus de vue par eux depuis leur entrée en Égypte. Mais alors on s'expliquera plus difficilement encore l'isolement de la doctrine de la chute, son influence nulle, son parfait contraste avec les idées et les œuvres de la restauration mosaïque à cette époque, ainsi qu'avec la direction terrestre et nationale qu'eut toujours la théorie du salut. La légende d'Adam et Ève doit appartenir à une autre antiquité que celle de Juda et d'Israël sous le second, aussi bien que sous le premier temple. Ne craignons pas de remonter à la plus lointaine ère du sémitisme nomade, à ce temps où l'*Enfant de Sem*, errant entre l'Arménie, la Babylonie et les pays chananéens, pouvait recevoir communication des légendes d'une race qui lui était moralement plus sympathique que ne l'étaient des races parentes(1). On comprend bien que je n'essaie pas ici de déterminer

(1) Il ressort des découvertes auxquelles la lecture des inscriptions cunéiformes a conduit, sur l'histoire ancienne de l'Asie, que des races touraniennes occupaient réellement dans la Médie antique, dans le pays d'Élam et encore

le moment où la légende fut fixée, mais seulement celui où se fit l'emprunt des éléments iraniens qui devaient s'y introduire.

Les Hébreux de la haute époque, autant que leurs sentiments se révèlent par les documents les plus anciens, éprouvaient une sympathie relative pour des races positivement différentes d'eux-mêmes, tandis que leur répugnance était extrême à l'égard de peuples détachés de leur propre souche, et parvenus à la civilisation matérielle. Leurs passions religieuses et politiques semblent avoir roulé dès l'origine autour de l'idée d'une dépossession future de *Kanaan* à leur profit, tandis que *Japhet* était autorisé à *habiter sous les tentes de Sem* et à prendre, lui aussi, *Kanaan* pour esclave. D'autres nations, étrangères à *Sem*, se trouvaient adoptées par ce dernier, en vertu d'une ethnographie fictive et systématique. C'est là un phénomène moral et psychologique tout naturel. La haine entre voisins ou consanguins, le rapprochement des termes extrêmes, en apparence les plus divergents, sont des faits mille fois observés dans la politique, dans la religion, dans les accidents des guerres étrangères et des guerres civiles.

Tout lecteur non prévenu de la Bible trouvera dans cette observation la véritable clef de ce dixième chapitre de la *Genèse*, sur lequel tant de commentateurs ont épuisé leur savoir-faire. Que la distribution des races humaines qu'on y voit exposée ne soit nullement une ethnologie rigoureuse, au moins dans ses développements, cela résulte, avec la dernière clarté, de nos connaissances définitives en linguistique et en histoire. Par exemple, il est incontestable que le Kananéen était parent de l'Hébreu, et que l'Élamite ne l'était pas. La classification, si elle n'est ethnologique, est donc géographique? Il le faut pour qu'elle réponde à une réalité. Mais elle est avant tout sentimentale, dans l'attribution qu'elle fait d'un ancêtre ou d'un autre à chaque race géographiquement assise. L'auteur du document, ou plutôt les auteurs des légendes qu'il a recueillies, consultent essentiellement les convenances morales, l'état de *bénédiction* ou de *ma-*

ailleurs, aussi bien que dans la Chaldée, une place qu'on attribuait jusqu'ici à des races aryennes. Mais ce serait aller beaucoup trop loin que de n'admettre dans le pays polyglotte et polyethnique par excellence la présence à aucun degré de ces dernières, et particulièrement des Iraniens de Zoroastre. Le renversement d'une dynastie *kouschite* et l'avènement d'une dynastie *médique* à Babylone vers l'an 2500 avant notre ère, selon Bérose, peut n'avoir point de rapport avec le *Bactrien Zoroastre*, malgré ce qu'en dit cet historien — encore est-ce bien certain? — et une partie de population iranienne, portant des légendes mazdéennes avec elle, n'avoir pas laissé de s'introduire dans la Babylonie et la Chaldée à la suite de cette invasion.

lédiction primitives dont témoignent, à leurs yeux, la fortune et les mœurs des nations qu'il s'agit de classer.

Mais l'idée mère de la distribution des peuples ne laisse pas de reposer sur un fondement ethnique en même temps que géographique. Elle s'offre, il est vrai, tout d'abord comme religieuse et nationale en ce qu'elle part de la colère de Jéhovah, et du *déluge*, et de l'ancêtre légendaire de l'humanité renouvelée, Noah. Mais elle entre immédiatement dans le domaine des faits, quand elle donne à ce Premier Père trois fils, dans lesquels se reconnaissent aussitôt des régions et des races. Sem, le *Glorieux*, est le père d'Arpaxad l'homme descendu de la région du Taurus et l'aïeul de l'Hébreu; il est aussi le père ou l'ancêtre d'Élam, d'Aram, d'Assour et de Joktan (j'omets les noms moins bien déterminés pour nous), c'est-à-dire qu'il s'étend sur la région moyenne allant du Tigre à la Phénicie, et du Taurus à la péninsule arabique; il en revendique la propriété. Or, on ne contestera pas qu'une race ne corresponde ici à une contrée, si l'on réfléchit que le fond de la population de ces pays, à l'exception d'Élam, était de langue sémitique, et si l'on admet la raison que j'ai donnée pour expliquer l'attribution faite à la lignée de Sem de certains noms de tribus étrangères, soit touraniennes, soit aryennes, moins odieuses à l'Hébreu que ne l'étaient devenus d'anciens Sémites ralliés aux mœurs de Cham.

Il est remarquable que non seulement les races noires, qui étaient situées au-dessous de l'horizon des anciens Sémites, mais encore la race touranienne, dont l'expansion en Asie a été si grande à différentes époques, et qui a porté sa langue et son écriture, dès la haute antiquité, — c'est un fait acquis maintenant à l'histoire, — dans la contrée même dont Abram est originaire selon la Bible, c'est-à-dire en Chaldée, que cette race, disons-nous, n'ait pas obtenu une mention plus distincte dans le document ethnographique de la *Genèse*. Mais la fusion des éléments de civilisation et de religion des Sémites polythéistes et des Touraniens du bassin de l'Euphrate paraît avoir été accomplie environ 2000 ans avant notre ère (v. le § XXIX ci-dessous).

Japhet, *Celui qui se répand*, est le symbole de l'expansion caractéristique de la race aryenne. On ne remarque pas sans intérêt que, de même que le nom de Cham est emprunté simplement au nom national de l'Égyptien, celui de Japhet est pris à l'un des peuples de la race qu'il désigne tout entière. Ce n'est probablement pas un fait accidentel, que cette identité de noms entre l'un des trois pères de l'humanité, selon les Sémites, celui qui précisément enveloppe toutes les nations du nord et du nord-ouest à leur point de vue (Grèce, Asie Mineure, région du Caucase et de la mer Noire), et ce Titan, ancêtre des Hellènes, fils du Ciel et de la Terre, frère de Kronos,

père de Prométhée. Il faut plutôt croire qu'une heureuse rencontre a favorisé le jeu de mots étymologique que le génie hébreu a cherché, en voulant assigner le rapport du caractère et du nom, conformément à sa pente ordinaire (*Genèse*, IX, 27). L'idée caractéristique de l'*expansion* est, au reste, d'autant plus justifiable que, s'appliquant aux Aryens, elle aurait enveloppé la race touranienne à laquelle le document ethnico-géographique n'a pas fait une place distincte (1).

Cette vue est confirmée par le résultat d'études mythologiques, qui placent vers l'orient de l'Asie Mineure, au sud du Caucase, la plus ancienne élaboration des mythes relatifs à Japhet. Or le dixième chapitre de la *Genèse* symbolise, dans les fils de ce *patriarche*, des peuples qui appartiennent en partie à cette contrée, quoique l'exacte détermination n'en soit pas toujours facile aujourd'hui. Les Grecs ou Ioniens s'y reconnaissent sous le nom de Javan. On peut, enfin, regarder comme démontré que l'Asie Mineure, à peu près entière, a appartenu dans l'antiquité à des peuples aryens, et que ceux de cette même race qui sont passés en Europe ont longé de côté ou d'autre les rives de la mer Noire et par conséquent peuvent avoir séjourné ou s'être succédé à des intervalles plus ou moins longs aux frontières septentrionales du monde sémitique. Toutes ces considérations m'engagent à conclure :

1° Que Japhet a personnifié pour les Hébreux, non seulement la région de leur horizon, mais encore plusieurs races dont l'une a fourni le nom du fils *envahissant* de Noah. Des Aryens et des Touraniens ont dû ainsi être confondus, en une commune opposition au sémitisme civilisé, impérialiste, odieux aux Sémites nomades.

2° Que les traditions orales, sur lesquelles s'est formée la légende ethnographique, peuvent remonter à une époque très ancienne et même antérieure à la descente des Abramides en Égypte, à quelque époque au surplus qu'elles aient été écrites et que le contenu ait pu en être retouché.

3° Que la bénédiction donnée à Japhet, l'approbation singulière accordée à sa force expansive, jusque sous les tentes de Sem (*Genèse*, IX, 27), et l'admission à la qualité de Sémites de quelques peuples appartenant probablement à d'autres races, expriment la préférence que l'Hébreu témoigna de temps immémorial à celles-ci, comparées, soit à ses frères désavoués, soit à l'Égypte, à laquelle il rattacha ces

(1) Le document compte *Madaï* et *Magog* parmi les fils de Japhet; or le premier de ces noms répond à une contrée (la Médie) qui est maintenant reconnue pour avoir été de langue touranienne dans la haute antiquité, et le second désigne les peuples septentrionaux, tant aryens que touraniens probablement, que les anciens ont appelés des *Scythes* et dont les incursions étaient redoutées dans toute l'Asie méridionale.

derniers. Nous voici ramenés à Cham, l'autre ancêtre dont nous avons à parler. Son vaste domaine, où prennent place les éléments sémitiques répudiés, est la contre-partie naturelle d'un domaine sémitique où d'autres races ont pu s'introduire.

Cham (le *Chaud*) étant la dénomination ancienne et originale de l'Égypte, comme les égyptologues l'ont prouvé, il est vraisemblable que la signification hébraïque de ce nom est résultée de l'impression que les Sémites reçurent du climat de la *terre noire*, la *terre de Chémi*. Le même nom servit à grouper les races du midi sous un chef unique. Ainsi donc, ici encore, nous trouvons un symbole géographique, parce que les peuples rattachés à Cham par la *Genèse* appartiennent en général à la région méridionale par rapport aux Hébreux; et nous rencontrons une valeur ethnologique en même temps, car l'Égyptien est aussi différent du Sémite que celui-ci l'est de l'Aryen.

C'est dans les fils de Cham seulement que paraît l'arbitraire passionné de cette classification des races. L'antique légende de la malédiction provoquée par un acte obscène du fils de Noah représente énergiquement la répugnance de l'Hébreu pour les mœurs impudiques et pour les religions qui admettaient l'exhibition et l'adoration de l'organe viril, comme symbole de la puissance génératrice physique. C'était le cas de l'Égypte, qui est Cham; c'était le cas de Kanaan et des peuplades phéniciennes; c'est pourquoi Kanaan est déclaré fils de Cham (quoique *Sémite* pour nous) et maudit après lui, avec toutes les tribus sorties de lui.

Misraïm, autre fils de Cham, est une personnification plus particulière de l'Égypte : la légende ethnographique en fait émaner d'autres nations voisines, sans autre caractéristique probable que la nature des mœurs et des cultes. Mais celui des fils de Cham qui doit nous intéresser le plus est l'aîné, Kousch, père de Nimrod le fondateur d'empires. C'est en effet une importante question, de savoir si nous avons encore ici une branche considérable de Sémites, désavouée par les Hébreux, ou si nous sommes obligés de joindre aux trois races, que nous venons d'assigner, un quatrième grand peuple, un autre et le plus antique élément original des civilisations de l'Asie occidentale.

Le droit de la critique, et son devoir aussi, je le crois, est de rejeter l'existence de la race Kouschite, en tant que distincte de la famille sémitique dans son ensemble. Toutes les raisons puisées dans les faits l'exigent. En effet, le document ethnographique de la *Genèse* rattache à l'ethnique de Kousch deux sortes de personnages. Examinons-les successivement. Mais, avant cela, remarquons que Cham est donné pour le père de Kousch, de manière que si les fils de ce

dernier se trouvaient n'être pas des Sémites, ils pourraient demeurer des Chamites, et nous éviterions toujours ainsi la supposition arbitraire d'une quatrième race. S'ils sont des Sémites, nous nous expliquons leur classement dans la lignée de Cham par leur situation méridionale, leurs emprunts à l'Égypte et la répudiation dont les frappaient les Sémites à tendance monothéiste.

Les fils de Kousch : Séba, Havila, Sabta, etc. (*Gen.*, x, 7), sont de tous les noms du document ethnographique, ceux dont la détermination a offert les moindres difficultés à la critique. Il est constant qu'ils désignent des peuples établis depuis Méroë, au sud de l'Égypte, jusqu'à l'Arabie méridionale et aux côtes arabes de la mer Rouge et du golfe Persique. Or, tous ces pays sont reconnus être de langue sémitique de toute antiquité. Cette langue d'un caractère si tranché, les dialectes qui la composent ont occupé le nord-est de l'Afrique aussi bien que le sud-ouest de l'Asie, l'Égypte exceptée. Encore même cette dernière contrée faillit-elle passer définitivement aux mains des Sémites, à l'époque de l'invasion des Sasou, peu différents peut-être des Arabes qui la conquirent sur l'empire d'Orient, 2700 ans plus tard. Le langage étant ici le signe unique mais suffisant de la race, nous avons un motif valable, on le voit, de considérer les Kouschites comme une branche méridionale de la famille sémitique (1).

Le nom de Kousch se retrouve jusque dans des auteurs du v^e^ siècle de l'ère vulgaire, pour désigner ces Arabes Himyarites, ou de l'Yémen, qui ont possédé, comme les Éthiopiens, une des plus anciennes formes de l'alphabet, et des langues de leur race, et une civilisation dont le souvenir, noyé dans les fables du royaume de Saba, ne laissait pas de se rapporter à une longue et puissante réalité. D'un autre côté, la Bible, en dehors de ses généalogies, entend généralement par Kousch, un pays lointain du sud, habité par des hommes noirs. Mais cette acception devait résulter du fait du mélange de la race nègre avec les Chamites et Sémites africains. On n'en peut rien conclure contre le sémitisme antique des Kouschites.

Le document ethnographique semble joindre aux tribus qu'il classe sous le titre de fils de Kousch, un personnage de nature différente, tout individuelle et légendaire, fait pour donner beaucoup d'exercice à la critique. Je veux parler du fameux Nimrod. Mais le passage qui renferme cette curieuse légende est visiblement interpolé (*Gen.*, x,

(1) Je trouve un argument secondaire mais non pas indifférent, en faveur de l'identité de race des Sémites et des Kouschites, dans la contradiction des passages x, 7, et xxv, 3, de la *Genèse*. Deux tribus, Chéba et Dédan, y sont rapportées, là à Kousch, ici à Abraham par Joksan. Il était donc permis de confondre. Voir Munk, *Palestine*, p. 432.

8-12). Il rompt à la fois la suite, trouble le sens, déroge au genre uniforme des énumérations de familles. On y trouve un vieux *dire* où figure le nom de Jéhovah. C'est un double contraste avec l'ensemble du morceau, qui non seulement est d'un autre ton, mais se rapproche beaucoup des documents élohistes, si reconnaissables à leur caractère patriarcal, historique, généalogique, alors même qu'aucun nom de Dieu ne s'y rencontre. En remarquant ici la jonction manifeste de deux genres de traditions, je n'attaque point leur antiquité, qui va ressortir, au contraire, de leur rapprochement avec les dynasties de Bérose. Je n'en veux pas davantage conclure que le *fort chasseur devant Jéhovah*, le maître du pays de Schinar, n'appartient pas à la branche de Kousch, ou même est dépourvu de toute base historique. Mais il me paraît certain que ce personnage ne se rattache pas au cycle des souvenirs les plus reculés des nomades, consignés dans les fragments élohistes, et qu'ainsi on a tort d'y chercher, selon l'usage, la tradition du plus ancien empire sémitique après le *déluge*.

Si, comme je le crois, l'élaboration du jéhovisme, qu'il faut distinguer de son origine, se rapporte surtout au temps du séjour des Beni-Israël en Égypte (voir ci-dessous § XXVI), il est naturel de chercher le Nimrod historique dans le héros de l'invasion des Arabes qui occupèrent la Babylonie pendant 245 ans, depuis l'an 1559 environ (voir les fragments de Bérose). C'était le moment où les Sasou, définitivement expulsés de la terre de Chémi, devaient apporter un renfort à la puissance des Sémites en Asie. Les Hébreux, alors soumis aux Pharaons depuis deux siècles, et qui devaient le demeurer deux siècles encore, s'émurent certainement de ce mouvement d'expansion d'une race voisine de la leur, et de son progrès subit dans la vie sédentaire et dans l'établissement monarchique. Leur imagination frappée intercala ce trait dans le tableau ethnologique de la famille de Kousch en y imprimant la trace de ce sentiment mêlé d'admiration et de haine qu'ils eurent toujours pour les grands établissements humains.

Soit que Nimrod représente ou non le chef de la dynastie *arabe* de Bérose, il est toujours certain que le peuple qui domina alors dans la Babylonie et la Mésopotamie, était sémite et non chamite. Les annales et les monuments de l'Égypte le prouvent, en nous donnant de nombreux renseignements sur les campagnes asiatiques des Pharaons Séti I^er^ (Séthos) et Ramessou II (Sésostris) contre les Chétas (nom égyptien de ces Sémites). La guerre se termine par un traité de paix de Sésostris avec Chétasar, fils de Maoursar, fils de Sépaloulou, et, dans ce traité, les dieux des deux peuples sont invoqués distinctement. Ceci est vers l'an 1400. Près d'un siècle plus tard, la dynastie

arabe s'écroule (1314), et à sa place s'élève la dynastie dite assyrienne de Bérose, celle que les historiens grecs ont le plus connue (tout en reportant son origine au temps d'une dynastie différente et plus ancienne qui remontait à l'an 2017). Le grand empire assyrien commence alors pour durer 526 ans. C'est celui dont les anciens mal informés rattachaient la fondation aux personnages fabuleux de Ninus et de Sémiramis; c'est l'empire ninivite, sous l'invocation divine d'Assour, avec une population en majeure partie sémitique comme sa langue, et une religion qui, au-dessous du grand dieu national, admettait les éléments du polythéisme chaldéo-babylonien (V. ci-dessous § XXIX).

Il ne me paraît guère douteux que les fondations d'Assour, mentionnées à la suite des établissements de Nimrod dans la légende (*Gen.*, X, 11-12), représentent le second empire, le premier proprement assyrien et dont le centre se porta au nord de Babylone. L'autre, plus ancien, que Bérose nomme chaldéen, devait avoir fait place à de plus récentes impressions dans la mémoire des Béni-Israël. Mais au moment où ils venaient de se soustraire à la tyrannie égyptienne et s'apprêtaient à conquérir la terre de Kanaan, le retentissement de la révolution qui déplaça et fortifia le pouvoir dans l'Asie sémitique arriva nécessairement jusqu'à eux, et nous en retrouvons l'écho dans le passage sur Assour, qui s'ajoute au passage sur Nimrod : « De cette terre (c'est-à-dire de Schinar) sortit Assour, et il bâtit Ninive, et Réhoboth la ville, et Ressen entre Ninive et Kalah : c'est la ville grande (1). » Un oubli de cinq siècles suivit pour les Hébreux, établis en Palestine, cette première révélation d'une puissance qui devait les mettre si près de leur perte et exercer une influence décisive sur leurs destinées.

En résumé, nous voyons que des données nouvelles, introduites avec un esprit nouveau dans l'analyse historique, jettent quelque lumière sur le théâtre de la civilisation et des religions sémitiques, et sur une vaste partie des études du passé, que l'ignorance, fortifiée par une érudition étroite et fanatique, avait longtemps rendue inextricable. Mais il reste à faire à la critique pour déterminer convenablement les rôles respectifs des races de l'Asie moyenne ainsi que

(1) Une équivoque du texte hébreu permet d'entendre que ce fut Nimrod qui, sorti de Schinar, se porta *à Assour*, c'est-à-dire alors *en Assyrie*, et fonda Ninive. Cette interprétation est même préférée par de savants hébraïsants. Elle n'est pas inacceptable, si l'on admet que le passage est interpolé et que la légende de Nimrod le « chasseur devant l'Éternel » ne remonte pas à la plus haute antiquité chaldéo-babylonienne. Nimrod désignerait, dans cette hypothèse, le conquérant qui, parti de la Babylonie (Schinar = Sennaar) après l'expulsion des occupants que Bérose désigne sous le nom d'*Arabes*, aurait fondé l'empire du Nord.

leurs apports moraux et religieux. La réussite dépend à peu près entièrement de la lecture des inscriptions *cunéiformes* de Ninive et de Babylone, ébauchée de nos jours d'une manière brillante, mais encore trop peu sûre (1).

En ce qui touche la race kouschite, question capitale pour l'antiquité sémitique, j'ai montré les raisons qui doivent nous faire considérer l'ethnique de Kousch comme un embranchement du réel ethnique de Sem. Elles sont indépendantes de l'explication que j'ai essayé de donner du fond de la légende du Kouschite Nimrod, et portent essentiellement sur des faits avérés pour la philologie. La langue étant le critère auquel se reconnaît le Sémite, ainsi que tout le monde l'avoue, il faut rattacher à Sem, personnage mythique, au moins en ce sens, mais symbole utile pour nous, comme il le fut pour les Juifs, à titre de dénomination générale, tous les peuples dont le langage rentre dans l'espèce dite sémitique; et il faut en distraire les nations de *lèvres différentes*. Les Hébreux rapportaient à un miracle de Jéhovah cette *confusion des lèvres* qui les étonnait, et le miracle les dispensait de tenir compte du langage dans la composition de leurs légendes ethnologiques. Mais les passions qui les animaient pour accueillir telle race dans la la famille de Sem, ou pour l'en bannir, sont trop claires pour que leur classement ait la valeur d'une objection contre le nôtre.

Quel motif est-il donc possible d'invoquer en faveur de l'introduction d'une race originale sous le nom de Kousch? On dit que les Sémites sont impropres aux grandes agglomérations et aux grands établissements politiques, et bornés, en religion, à une conception simple et unique de la divinité. Les civilisations matérielles des bords de l'Euphrate et du Tigre, les religions dont le culte de la nature est un élément capital devraient dès lors être attribuées à une race douée d'autres aptitudes. Mais si l'on va jusqu'au bout dans cette voie, on arrive à retrancher du sémitisme le peuple phénicien lui-même, ce que nul n'admettra sans un parti-pris violent et presque impossible. Ou bien, pour maintenir aux Phéniciens leur titre de Sémites, il y aurait à prouver qu'ils ont été nomades de cœur, anarchistes en politique, et que leurs Dieux bien compris se réduisent tous à un. Le premier point est trop démenti par l'histoire ; le se-

(1) Je conserve cet alinéa de la première édition de mon ouvrage pour garder la trace de l'état où j'avais pu porter une partie difficile de mon exposition touchant les origines. Mais les assyriologues marchent aujourd'hui sur un terrain ferme. Je fais dans cette deuxième édition les corrections exigées par leurs découvertes. Elles me confirment sur un point capital: l'emploi des données chronologiques et historiques de Bérose.

cond laisse à expliquer un polythéisme visible enté sur la religion d'une race dont l'exclusivisme en matière d'adorations serait en quelque sorte une propriété essentielle.

C'est résoudre la question par la question, que de distinguer un caractère kouschite différent du caractère sémitique, et cela sur le fondement d'une définition rigoureuse de ce dernier. En effet, pourquoi ne pas plutôt raisonner ainsi : la critique établit que Kousch et Kanaan dépendent de Sem ; le caractère de Sem est donc autre et plus complexe que celui qu'on serait tenté de lui attribuer en ne considérant que les Hébreux?

Mais le vice philosophique de ces spéculations sur les races consiste avant tout à se faire de la race un concept psychique et moral exclusif, absolu, tandis que l'histoire nous montre des peuples de même langue et de même sang arriver à la longue à se faire des manières d'être et de penser très diverses, et des nations radicalement différentes à se donner la même foi et les mêmes institutions. La vraie *race* qui joue un rôle dans les faits de ce monde n'est jamais celle qui fut produite primitivement : c'est celle que les impressions, les actes, les habitudes ajoutés à la nature, puis les mœurs et les croyances invétérées, enfin les institutions, les événements et l'usage de la réflexion et de la liberté ont formée et amenée à une existence historique.

Cette *race éthique*, ainsi que je l'ai nommée ailleurs, doit subir l'influence morale des autres. Elle se modifie quelquefois par ses communications, plus gravement par des mélanges et des alliances. L'une et l'autre de ces dernières causes ont sans doute agi sur la branche Kouschite des nations sémitiques. Les Sémites s'étendaient de l'Arménie à l'Abyssinie et furent en contact, d'un côté avec les tribus aryennes, de l'autre avec l'Égypte et avec les races noires. Ceux d'entre eux qui adoptèrent les religions et soutinrent les empires de Babylone et de Ninive, quelque part que d'eux-mêmes ils eussent prise à ces grandes fondations (car c'est un point encore bien obscur), en laissèrent du moins une considérable à l'étranger. Les autres, ou demeurés nomades, ou tardivement fixés, protestèrent contre une civilisation qui se résumait à leurs yeux par l'esclavage en grand et les mœurs infâmes des peuples.

CHAPITRE XXIV

De l'antiquité patriarcale chez les Hébreux.

La reconnaissance de la faculté mythologique de l'homme et l'étude des produits de l'esprit mythique, soit aux origines de l'histoire, soit à des moments relativement récents, mais dans des états sociaux, chez des classes populaires non parvenues encore à l'état rationnel et pour ainsi dire historique, sont à compter au nombre des grandes conquêtes de la critique à notre époque. Mais il y a eu de l'abus dans l'application des interprétations mythiques aux traditions. Même quand les traditions sont mêlées d'éléments inadmissibles, et renferment une part visible de légendes, on n'en saurait légitimement conclure que la composition légendaire ne s'est pas formée autour d'un noyau de réalité. C'est le contraire qui est vraisemblable. Il existe deux écoles de savants adonnés à l'étude de l'ancien Orient: dans l'une on admet, jusqu'à preuve contraire, ce qui est traditionnel et passait autrefois, couramment, pour historique; mais, dans l'autre, on se croit permis d'éliminer purement et simplement de l'histoire tout ce qui est rendu suspect par un mélange de fables et de miracle, et l'on recourt à des constructions mythiques, appuyées d'hypothèses et de rapprochements incertains, pour expliquer la formation des récits traditionnels. Le logicien doit donner, ce me semble, la préférence à la première de ces méthodes, à la condition de se mettre en état : 1° de discerner et de rejeter les éléments incompatibles avec les principes rationnels de la critique historique; et 2° d'éviter, dans l'explication à donner des formations en partie mythiques ou légendaires, ces suppositions trop particulières, — arbitraires, par conséquent, — qui ont discrédité, et souvent même ridiculisé cette méthode d'exégèse biblique si mal nommée « rationaliste », à laquelle conviennent mieux les qualifications d'anecdotique et imaginaire (1).

(1) Ce prétendu rationalisme inauguré en Allemagne au siècle dernier, et porté au comble par l'exégète Paulus, est amplement réfuté dans la *Vie de Jésus*, écrite par D.-F. Strauss à un point de vue mythique, en partie sérieux, en partie incroyablement exagéré, qui en a détruit le crédit auprès des gens de bon sens. Chez nous, E. Renan a montré de la réserve vis-à-vis de la tradition, mais, trop souvent, pour tomber dans la puérile exégèse *rationaliste* des récits miraculeux.

La méthode, non pas *rationaliste*, mais rationnelle et logique que je viens de définir est celle que j'ai suivie dans la partie de ma critique qui concerne la tradition du déluge dit universel et les récits légendaires des vies des patriarches post-diluviens. J'ai d'ailleurs abandonné à des mythes sémitiques, d'origine probablement babylonienne, mais encore bien obscure, matière à constructions hypothétiques et compliquées, les dix patriarches antédiluviens de la Bible, parallèles aux dix rois fabuleux de la tradition chaldéenne.

L'habitude, si ce n'est d'accepter les explications mythiques au-dessus de la portée commune, au moins d'étendre à la totalité d'une antique tradition les doutes que l'école mythologique y a répandus en soumettant à son mode favori d'interprétation la fable des vieux récits, doit porter inévitablement beaucoup de mes lecteurs à juger ma critique trop favorable à l'authenticité des plus anciens souvenirs du monde hébreu. Mes grandes raisons, qu'il est bon de résumer, sont les suivantes :

1° Le sentiment historique et chronologique qui a de tout temps distingué les Hébreux et qui s'est appliqué à la conservation des généalogies, dans les familles, avec un réalisme que comportait le régime patriarcal dont la durée pour eux a été si longue. Il est vrai que, chez eux, comme au surplus chez les Grecs, ce n'est point une génération individuelle mais bien un caractère ethnique (et dans certains cas tout suppositif) qui est réellement désigné par tels et tels noms des descendances traditionnellement admises; mais ces sortes de filiations fictives sont à distinguer de l'existence des lignages dont on conçoit sans peine que les membres aient gardé la mémoire tout en la liant à des vues hypothétiques ou imaginaires sur les origines de leurs races et des races plus ou moins apparentées à la leur.

2° C'est un fait qui est parfaitement avéré par les études orientales (spécialement indiennes, dans la tradition brahmanique où l'écriture n'a été introduite qu'à une époque relativement si tardive) que la merveilleuse conservation de récits textuels, conservés sans altération pendant de longues suites de générations successives. Les mêmes résultats ont certainement été obtenus, par un semblable culte de la mémoire, chez les anciens Sémites, avant que la vulgarisation de l'alphabet eût donné aux nomades eux-mêmes l'usage de l'écriture. Cet usage, en tout cas très ancien, a dû, bien avant qu'il pût être question de livres proprement dits, s'appliquer à une sorte d'enregistrement de récits, de dires et de chants, qui se rapportaient aux plus vieux souvenirs des familles hébraïques.

3° Enfin, après qu'on a mis toute la rigueur voulue à éliminer la part légendaire des récits de la *Genèse*, en ce qui concerne la descendance d'un personnage antique, Abram fils de Térach, venu d'Our

en Chaldée, et des pérégrinations de cette famille et de ses rapports avec l'Égypte, on est frappé par un caractère intrinsèque de vérité historique, d'ailleurs confirmé en ses traits généraux par tout ce qu'on sait ou qu'on découvre chaque jour de l'histoire de ces contrées. Il est dès lors bien naturel de faire remonter les mœurs et la religion des patriarches abrahamides jusqu'à l'époque à laquelle on est conduit par les parallélismes de l'histoire générale, ainsi que par les calculs chronologiques les plus acceptables, à placer aussi le moment de lieu et de temps de l'ancêtre traditionnel des Israélites. C'est ce qu'a fait E. Renan dans un chapitre, plein du sentiment de la réalité, de son *Histoire d'Israël* (t. I, chap. v) où il dépeint l'état mental de ces nomades. On objecte que cette religion et ces mœurs peuvent avec autant de vraisemblance, vu l'invariabilité du genre de vie et d'idées, trouver leur place au x^{e} (supposons) qu'au xx^{e} siècle avant notre ère. Soit, mais on peut par la même raison les envisager au xx^{e} avec autant de vraisemblance qu'au x^{e}! En présence du faisceau de la tradition, la preuve de l'erreur ou de l'impossibilité serait à faire, et, en bonne logique, cette preuve incomberait aux opposants, c'est-à-dire aux exégètes dont la méthode, plus ou moins avouée ou déguisée, paraît être de confondre les époques antiques mentionnées dans les *Écritures* avec les dates des dernières rédactions des *livres* où elles se trouvent rapportées.

CHAPITRE XXV

Unité, divisions et caractères des Sémites.

Si les caractères physiologiques étaient les seuls que l'on pût consulter pour discerner des races et séparer des origines, on n'aurait jamais songé à regarder la famille sémitique comme essentiellement différente de la famille aryenne : et en effet les deux familles ont été longtemps confondues sous le nom, d'ailleurs impropre, de race caucasienne. Quand on a recours aux caractères intellectuels et moraux, la question fait un pas ; car les Sémites, envisagés en corps de nations, offrent de tout temps des qualités tant positives que négatives qui tranchent fortement sur celles des Aryens. Mais ceci ne suffirait pas, le Sémite, pris individuellement, développant au besoin les mêmes aptitudes que l'Aryen, et l'Aryen les mêmes que le Sémite, et les différences les plus marquées des peuples en ce genre pouvant avoir leurs origines à plus ou moins de distance d'un berceau commun.

Mais lorsque la diversité profonde des langues vient se joindre à celle des caractères moraux, il n'est plus permis d'hésiter ; on doit déclarer ceux-ci primitifs, j'entends originaux ou dus à l'action que chaque race exerce dès l'origine sur ses propres dons natifs. Une nation peut dans certains cas perdre son idiome et parler comme l'étranger, mais elle ne saurait développer son langage, une fois trouvé, en sens contraire du génie qui le fait être. Il n'existe pas d'exemples d'un peuple qui ait changé la grammaire de sa langue traditionnelle ; et même, dans l'ordre de la spontanéité, cela ne se conçoit point.

Entre le système grammatical commun aux langues aryennes et celui des langues sémitiques, il y a incompatibilité. Là, les radicaux monosyllabiques sont des mots pleins, où l'élément de la voix s'unit à celui de l'articulation ; ces mots subissent des flexions et se composent entre eux pour exprimer des rapports et des idées complexes ; le son et même l'articulation caractéristique d'un radical sont loin d'être invariables avec le temps ; souvent ils se modifient, d'une famille à une autre famille, et suivent des lois régulières de transfor-

mation. Mais, ici, à chaque idée élémentaire est affecté un radical de deux et presque toujours de trois lettres, qui ne sont que consonnantes, fixes, inaltérables. Les voyelles viennent comme après coup pour marquer les modifications de la pensée à l'intérieur de cette forme première. D'ailleurs, peu ou point de flexions, point d'associations, car l'emploi de quelques particules et pronoms agglutinés ne mérite pas cette qualification. Il serait impossible de comprendre que des hommes eussent passé de l'un à l'autre de ces procédés, où le travail instinctif de l'expression de la pensée par la parole est visiblement fait d'original, et pris à la base, des deux côtés (1).

Aucune langue ancienne n'a connu de distinction fondamentale entre les *parties du discours*. Cependant l'identité du nom et du verbe, la facilité même de traiter tous les termes de rapport comme des noms pouvant être sujets ou régimes, dans la proposition, et se modifier en conséquence, sont des propriétés beaucoup plus marquées dans l'hébreu. C'est ce que Spinoza observait déjà très philosophiquement, et ce qui portait ce philosophe à classer toutes les catégories grammaticales de la langue de sa nation sous la rubrique du *nom*, entendant par le nom tout mot qui exprime quelque chose tombant sous l'intellect : savoir, les choses proprement dites, leurs attributs, leurs modes, leurs relations ou actions (2). A cet égard l'hébreu est peut-être moins rapproché des langues aryennes qu'il ne l'est du chinois quoique différant essentiellement de cette dernière langue par les modifications qu'il admet dans les mots. Il rappelle également le système monosyllabique par l'extrême simplicité de ses constructions, et pourtant sa méthode de détermination par les voyelles, dans l'intérieur d'un radical de trois lettres, est aussi opposée au monosyllabisme qu'à la méthode des flexions.

Une différence entre les langues indo-européennes et l'hébreu, moins profonde sans doute que le mode de transformation des radicaux, mais inexplicable encore dans l'hypothèse d'une origine commune, est le parti pris qui se remarque en chacune de ces langues, dans ce qu'on appelle *l'état construit* des noms. D'un côté, celui de deux noms en état de relation mutuelle, qui est regardé comme modifiant la signification de l'autre est celui dont la forme se modifie. Tel est le cas dans les langues classiques. Dans la langue hébraïque, c'est le contraire : le nom modificateur est celui qui garde sa forme, et c'est celle du nom dont le sens est modifié qui change.

(1) Voir Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, p. 18, 95, 434, 444. Je cite ce bel ouvrage, où sont résumées les meilleures autorités, d'ailleurs toutes concordantes.

(2) *Compendium grammatices linguæ hebrææ*, ouvrage inachevé, p. 18, dans les *Opera posthuma*, édit. 1677.

Maintenant je ne dois pas omettre de signaler ce que présente de particulier et de frappant le verbe hébreu, avec cette importance singulière accordée à la 3e personne du prétérit, et cette absence de temps autres que le futur et le passé tout simples, et cette richesse de modes propres à exprimer des rapports personnels et des passions (cause, désir, réciprocité, etc.), mais parmi lesquels le plus indispensable de tous pour l'analyse et les distinctions de raison, le conditionnel fait défaut. Jamais langue ne donna donc révélation plus complète d'un caractère très primitif et très entier, et ce caractère est en opposition avec le caractère aryen. Point d'analyse, point de nuances, une prédominance extrême de la sensation dans les idées, marquée par la puissance de l'onomatopée, par l'emploi le plus soutenu et dirai-je le plus physique des métaphores, dont l'acception abstraite ou idéale n'arrive jamais à se dégager de sa matière. Avec cela, une puissance de concentration extraordinaire, une sorte d'abstraction matérielle ou intuitive, qui ne ressemble pas à la généralisation réfléchie d'où sort le raisonnement; une simplicité brute dans la liaison des idées, attachées, non coordonnées, à l'aide de conjonctions continuelles toujours les mêmes; enfin, la constante et énergique préoccupation de la personnalité, le fanatisme du moi, si éloigné de la sympathie aryenne pour autrui et pour la nature. Mais ici le Sémite trouve dans ses vices mêmes, comme l'Aryen dans les siens, la source de qualités morales particulières.

Tous les philologues qu'une prévention enracinée, le respect aveugle de la lettre de la Bible ont conduits à chercher une origine commune aux langues indo-européennes, aux langues sémitiques, ou à celles-ci et au copte, qui paraît avoir fait partie d'une vaste famille d'idiomes originairement monosyllabiques, parlés par les peuples du nord et du nord-est du continent africain, tous ont échoué dans leur entreprise, aux yeux de la critique. Ils sont tombés dans l'arbitraire, en tenant moins de compte des lois grammaticales, variées et hétérogènes, qu'ils rencontraient, que des similitudes accidentelles, et que de ces rencontres d'onomatopées comme en offrent des vocabulaires de radicaux. Ils n'ont pas su ou compris, ou peut-être beaucoup d'entre eux ont été bien aises d'oublier que l'instrument étymologique ne donne de résultats rationnels que s'il s'aide de l'histoire authentique des mots et parvient à formuler des lois de dérivation et de passage d'un idiome à un autre.

L'étude des faits *a posteriori*, l'analyse historique et philologique conduisent à admettre, dans ce milieu de l'ancien monde dont nous nous occupons en ce moment, trois familles de peuples et de langues irréductibles à une origine commune. Je ne parle pas des

races plus anciennes, que ces peuples eux-mêmes ont trouvées et exterminées sur la terre de leurs établissements, comme leurs traditions le rapportent. Je laisse également de côté, à l'extrême Orient, la civilisation et le monosyllabisme chinois, qui restèrent en dehors du point de vue des nations de l'Asie occidentale et moyenne et de l'Afrique, et n'avaient point eu de relation originelle avec elles. Et je ne parle pas non plus des langues polysyllabiques agglutinantes, ni de la langue de ces Touraniens dont l'intervention dans les civilisations de l'Asie est un sujet d'études et de découvertes plus récentes (1). Mais même dans la sphère où je me resserre ici, il y a trois éléments qu'il n'est pas permis de confondre, à quelque obscure époque et à quelques peuples primitifs qu'on veuille remonter. Je les ai déjà fait connaître en partie dans leurs sources, et j'ose dire que la diversité des dispositions morales et religieuses des hommes des trois séries, la diversité des premiers fruits qu'ils ont tirés de la réflexion et de la liberté, appliquées à leurs caractères natifs et à leurs milieux, n'éclatent pas moins que la spontanéité variée des langages.

Les trois éléments sont l'aryen, le sémitique et le chamitique. J'ai contesté la distinction de l'élément kouschite, ou céphène, ainsi qu'on le nomme quelquefois. Tout ce qu'il est possible d'admettre, en fait de rapport de *Sem* et de *Cham*, c'est une très ancienne communication, une action et une réaction entre les Sémites et les nations monosyllabistes africaines. Celles-ci, sous l'influence des premiers, auraient, non pas changé de grammaire, ce qui est impossible, mais adopté peu à peu une grammaire imparfaite qui leur manquait. La même cause expliquerait des ressemblances d'une autre nature entre la langue de l'Égypte et les langues sémitiques, dont elle s'éloigne radicalement d'ailleurs (2). Cette division ternaire est confirmée d'une manière précieuse par la plus ancienne tradition ethnologique conservée chez les Sémites; car on peut donner ce nom à la légende de Sem, Cham et Japhet, toute légende qu'elle est, et tout incomplète qu'elle reste après le dépouillement de la fable.

A l'égard des rapports d'origine entre Sémites et Aryens, j'ai discuté et rejeté leur prétendue tradition commune, touchant un séjour primitif paradisiaque. Mais l'irréductibilité des langues est l'argument par excellence, et j'ai tâché de le présenter dans sa force.

Toutefois le critique le plus savant et le plus indépendant ne se soustrait pas lui-même sans peine à deux causes d'hésitation : l'une est l'exemple donné par l'école allemande, restée encore si théologique

(1) Voyez, pour la question de l'ethnique chaldéen le plus ancien, le c. XXIX ci-dessous.

(2) Renan, *op. cit.*, p. 79-90.

jusque dans ses grandes hardiesses ; l'autre est le préjugé de l'unité en toutes choses, préjugé qui domine cette même école et ne la domine pas seul, mais se lie aux sentiments panthéistes, substitués de notre temps à la doctrine monothéiste pure de l'âge précédent. L'auteur français dont il faut ici louer l'œuvre exégétique accomplie dans notre pays, abandonne la thèse dogmatique de l'ancienne érudition, mais non sans en conserver des points importants qui permettraient de la reconstruire. Ainsi il nie résolument que des hommes de même origine et de même langage soient arrivés jamais, en se séparant, à composer leurs modes de parler sur des types grammaticaux mutuellement incompatibles ; il nie que des rapprochements de lettres, faits au hasard, aient la moindre valeur scientifique pour identifier des langues ; il nie, de plus, que des peuples à idiomes hétérogènes puissent être supposés avoir vécu ensemble, fils des mêmes pères, à une époque *anté-verbale*, ou seulement *anté-grammaticale* ; et, en effet, cette hypothèse est vaine. Mais ensuite il se laisse toucher par la ressemblance physique et intellectuelle des deux races (aryenne et sémitique) ; il attribue à la communauté de leurs mythes de bonheur perdu et de séjour paradisiaque une antiquité démesurée, dont leurs communications historiques rendent la supposition inutile. Ajoutons que la similitude entre ces mythes, des deux parts, n'est pas assez exacte pour n'être pas suffisamment explicable par l'existence d'une pente naturelle de l'esprit de l'homme sur de certains sujets, vers de certaines croyances.

Mais comment concevoir une fraternité dont on a renversé les arguments positifs, et supprimé les moyens? « Je me représente, dit le critique jusque-là si résolu, l'apparition des langues sémitiques et celle des langues ariennes comme deux apparitions distinctes, quoique parallèles, en ce sens que deux fractions d'une même race, séparées immédiatement après leur naissance, les auraient produites sous l'empire de causes analogues, suivant des données psychologiques presque semblables, et peut-être avec une certaine conscience réciproque de leur œuvre. » — « L'humanité comme l'individu ne saurait se souvenir sans la parole, et si les traditions communes admises par MM. Ewald et Lassen ont quelque réalité, il faut reconnaître que le commerce des deux races se prolongea au delà des premiers jours de leur existence. On pourrait comparer ces relations primitives à celle de deux jumeaux qui auraient grandi à une petite distance l'un de l'autre, puis se seraient séparés tout à fait vers l'âge de quatre ou cinq ans. En se retrouvant dans leur âge mûr, ils seraient comme étrangers entre eux, et ne porteraient guère d'autres signes de parenté que des analogies imperceptibles dans le langage, quelques idées communes, telles que le souvenir de certaines localités, et par

dessus tout un air de famille dans leurs aptitudes essentielles et leurs traits extérieurs (1). »

Je ne sais si je me trompe, mais une telle explication me paraît plus cruelle pour l'hypothèse de l'unité que ne le serait la réfutation la plus rigoureuse. Les *traits*, les *aptitudes* dont on y parle sont l'unique argument, à y regarder de près. Il serait fort, si nous avions la moindre raison d'assurer que des traits et des aptitudes encore plus semblables ne peuvent avoir été déposés par les « causes analogues » chez d'autres que les enfants des mêmes parents; passons. La preuve que plusieurs philologues s'épuisent à tirer du langage est réduite à sa juste valeur, et consiste en *analogies imperceptibles*. Les différences, trop visibles, nous les connaissons d'ailleurs. Restent les *quelques idées communes*. Elles sont bien affaiblies par un *si* de la critique : *Si les traditions communes admises par MM. Ewald et Lassen ont quelque réalité!* Il ne s'agit pas moins de faire comprendre cette origine commune dont la preuve semble excessivement incertaine et le moyen presque impossible. Il est interdit de faire parler la même langue aux deux frères, l'Aryen et le Sémite, parce qu'ils en auraient conservé les caractères essentiels; et il n'est pas permis de leur faire parler deux langues différentes, quand ils ont des parents qui sans doute en parlent une, et doivent la leur transmettre, comme cela se fait d'ordinaire. Il est donc nécessaire que les enfants, avant de se séparer l'un de l'autre et de leurs parents, n'aient pas ce qui s'appelle parlé, qu'ils aient, si l'on veut, bégayé. Encore faut-il qu'ils n'aient pas bégayé trop, nous dit-on, parce qu'on ne s'expliquerait plus les souvenirs communs qu'ils ont gardés de ce temps de confusion de l'esprit et des lèvres. Jamais problème ne parut plus sérieusement embarrassant que celui qu'il est question de résoudre par la comparaison des deux races à deux jumeaux, unis et séparés à des âges convenablement choisis.

Dans cette sorte de légende philosophique, la nature et les degrés de liaison et de séparation des jumeaux, c'est-à-dire des tribus de même origine, échappent à toute définition; encore plus l'inqualifiable idiome dont ils se seraient servis, sans le fixer pour leurs descendants, avant l'époque où ils en ont rencontré un qui fût transmissible. Il faut une période de communauté, menant à la séparation, et on ne la conçoit point; car ces enfants, qui sont des hommes, de quel langage ont-ils usé entre eux, et d'abord avec leurs ancêtres, avec la famille-mère? On est rejeté malgré soi dans l'hypothèse qu'on a répudiée, celle d'une époque anté-grammaticale du genre humain. Ni les jumeaux ni leurs parents ne doivent, en effet, ni avoir eu

(1) Renan, *op. cit.*, p. 462 et 481.

ensemble une grammaire, ni parlé ensemble une de ces langues, dites sans grammaire, dont la persistance spontanée indéfinie ne le cède pas à celle des autres, comme le prouve l'exemple de la langue chinoise. Si donc nous tenons à nous comprendre nous-mêmes, disons que, pendant la durée de leurs communications originaires, ils ont manqué de la parole distincte; ils n'ont point énoncé de propositions logiquement réductibles à une loi. Figurons-nous des hommes, des familles, des suites de familles, dans un état mental où le maître instinct des facultés et des relations humaines ne parvient pas à produire un effet de quelque portée sur l'habitude et la tradition. Et pourtant cet instinct, que nous voyons avoir été d'autant plus puissant et fécond que nous remontons plus haut dans l'antiquité, va produire tout à l'heure ces merveilles de langage dont la raison s'est montrée si longtemps incapable d'entreprendre seulement l'analyse. Un accident inimaginable aura donné, on ne sait comment, à des sociétés séparées l'initiation de cet acte humain par excellence, refusé à la société primitive !

L'étude comparative des langues exige donc le maintien de l'unité des races sémitiques, et leur distinction d'avec les autres races, bien que leur caractère biologique soit peu tranché. L'examen des caractères intellectuels conduit à la même conséquence, et presque avec la même rigueur. Déjà le langage même, quand il est tellement propre à un groupe d'hommes, exprime une nature, des données et des tendances de l'esprit enracinées très profondément, quoique obscurément. Mais la sensibilité, l'imagination, l'entendement se montrent sans voiles, sous une forme visiblement originale et ingénue, dans les plus anciennes impressions et créations que certaines races nous ont transmises, et qui étaient résultées pour elles de l'excitation due au premier contact de la nature. A cet égard, les Sémites présentent des propriétés extrêmement accusées.

Je me garderais de parler de *propriétés*, s'il s'agissait de moralité et non d'intellect, si la caractéristique que j'ai en vue portait sur la notion de justice, ou sur les mœurs et les relations de famille et de tribu. Je n'y verrais pas alors des données primitives particulières : ce sont plutôt là des effets, si reculés soient-ils, de la première intervention de la liberté dans la sphère des passions ; ce sont les développements ou les altérations qu'un peuple de race quelconque apporte empiriquement à sa conscience morale, posée d'abord en quelques éléments simples et universels, antérieurs à toute application. J'ai justifié ceci ailleurs. Mais il y a plus. Alors même que des données différentes selon les races pourraient exister en matière de moralité proprement dite, on n'en constaterait pas sans peine de telles entre les Aryens

et les Sémites. Toutes les inductions qu'il est possible de tirer des plus anciens documents à des temps plus anciens encore nous mènent à penser que les rapports moraux des hommes et la constitution de la famille étaient à peu près conformes aux mêmes lois de conscience, et sujets aussi à des égarements semblables chez les patriarches de la Bactriane et chez ceux de l'Arménie ; et j'ajouterai chez ceux du versant oriental des montagnes du Thibet dans la Chine, et probablement enfin parmi les vieilles tribus chamitiques, dont l'origine s'enfonce pour nous plus avant dans la nuit des temps.

Mais on peut admettre l'existence d'un certain caractère moral, antérieur jusqu'à un certain point à l'usage de la liberté. Je parle des données passionnelles primitives. Elles varient d'une race à une autre, quoiqu'il ne soit pas aisé de les dégager des premiers produits du libre arbitre, et des plus profondes racines de l'habitude à la suite des premières épreuves. Ceci posé, si l'on compare les Aryens et les Sémites à l'égard de ce tempérament en partie acquis, en partie primitif, on reconnaît bientôt, chez les uns, un esprit plus abandonné vis-à-vis de la nature, plus expansif et sympathique vis-à-vis des hommes. On trouve chez les autres plus de concentration et de personnalité.

L'Aryen a souvent manifesté, dans toutes ses branches, une vraie tendance au renoncement de soi-même et au dévouement à la chose publique ; il a le sentiment de l'universel et il s'y subordonne, quand le Sémite, dominé par des sensations énergiquement individuelles, se fait centre de tout. L'homme de l'expansion a à la fois plus d'impétuosité et est capable au besoin de plus de discipline ; mais ces qualités se nuisent mutuellement, et d'ailleurs chacune a son revers : la discipline peut conduire à la perte de la liberté comme à l'envahissement de celle d'autrui, et l'ardeur sympathique se change volontiers en humeur conquérante et absorbante.

Ainsi, l'Aryen a les vertus militaires, et aussi les vices ; il a les vertus politiques, ou de gouvernement, et aussi les vices. Au contraire, l'homme de l'égoïté (pour ne pas dire de l'égoïsme, dont l'autre a sa part selon sa manière) est plus sage, plus prudent, moins léger et moins dangereux. Intéressé et calculateur, il pourra par là même avoir une idée plus stricte de la promesse et mettre plus de solidité dans ses contrats. La droiture sera son idéal, plutôt que le dévouement. Aussi l'altération, la perversion de l'idéal sera pour lui toute différente de ce qu'elle est pour l'autre, et il faudra craindre de sa part l'emploi des voies détournées bien plus que celui de la violence. Il suit de là que le Sémite apporte dans la grande mise de fonds des qualités humaines, sinon celles qui font les États (et qui les défont), au moins certaines conditions de durée et de prospérité des établisse-

ments politiques, l'esprit de calcul et de commerce, ajoutons d'industrie et de travail.

On a dit que le Sémite n'était pas travailleur. C'est qu'on n'a voulu considérer dans sa race que les branches nomades. Mais les nomades mêmes, à supposer qu'on veuille tenir la vie pastorale pour fainéante, sont plus d'une fois devenus sédentaires, et là où ils ne l'ont pas été, ils habitaient le désert ou des contrées plus propres à la dépaissance qu'au labour. En Arabie, en Égypte, quand elles l'ont pu, des tribus errantes se sont fixées. Les Abrahamides ont rêvé de très bonne heure, autant que nous pouvons en juger, un établissement territorial, et quand ils l'ont possédé, ils se sont assez appliqués à l'agriculture pour s'élever à une population considérable dans un petit pays médiocrement fertile et sans côtes maritimes. Ailleurs, et dès une époque beaucoup plus ancienne, les empires du Tigre et de l'Euphrate, dont le fonds de la population était sémitique, ont eu besoin d'une grande production agricole, et il n'est point à présumer que les conquérants aryens, quand il en est venu, se soient chargés de se nourrir et de nourrir leurs sujets. Ces Aryens, qui, dans l'opinion que je combats, auraient eu seuls les goûts et les vertus du travail, on les voit, au contraire, dans le monde entier, ne devenir sérieusement cultivateurs que chez certaines branches de leur vaste famille. D'autres, et de très importantes, comme les Germains et les Celtes, restent le plus longtemps possible à l'état mobile si ce n'est nomade (au moins leurs classes supérieures), et préfèrent à la vie laborieuse les courses militaires sans fin et les ressources du pillage.

Le Sémite est donc travailleur. Mais il ne se livre pas seulement à la culture comme l'Aryen des branches les plus sages, il est industriel comme le Chamite, du moins là où il est passé de temps immémorial à la vie civilisée. On ne peut attribuer qu'à lui le grand développement matériel de Babylone et de Ninive, à lui ou en tout cas au peuple issu de son croisement avec d'autres races. Enfin, le Sémite est éminemment propre au commerce. Il suffit de rappeler le rôle des Phéniciens dans l'antiquité et celui des Juifs dans notre moyen âge. Si l'esprit mercantile a, malgré ses vices connus, été de quelque utilité pour le progrès des différents groupes humains et de leurs relations pacifiques; si tout trafic suppose et applique la confiance et la bonne foi, dans une certaine mesure, et appelle la paix; si l'invention du crédit, si les usages et les institutions qui en sont nés et en naissent encore ont une importance considérable dans le monde moderne, et destinée à grandir encore dans les âges futurs, il est impossible de ne pas rendre aux nations qui ont pris pour elles l'apostolat du gain et de l'intérêt la justice que leur ont toujours refusée celles qui ont préféré la civilisation par le sabre.

Et combien ce jugement est fortifié quand nous songeons à ce qu'on oublie trop, au service capital rendu à l'humanité par les Sémites inventeurs et propagateurs de l'écriture alphabétique! Ce moyen d'expression et de communication exacte de la pensée fut peut-être recommandé à leurs yeux par les facilités qu'il donne à la pratique, beaucoup plus que par ses services dans la spéculation transcendante, mais il s'est trouvé être la condition par excellence du travail intellectuel et du progrès des idées.

Les qualités de race que je viens de passer en revue appartiennent à cet ordre passionnel qui occupe en quelque sorte le milieu entre les aptitudes intellectuelles et les déterminations morales. A la rigueur, on pourrait y voir moins un tempérament moral inné que le produit des aptitudes sans doute, mais aussi des circonstances, et des premières décisions et des antiques effets de la liberté. Mais ce point de vue n'est vraiment plus soutenable devant d'autres caractères opposés que présentent les deux races que je compare. Il s'agit des formes qu'affectent leurs intuitions respectives du naturel et du divin, des phénomènes et de leurs causes. Ici, les langues, en nous donnant un moyen d'atteindre les idées primitives, nous y révèlent une divergence radicale dans l'imagination et dans l'entendement, deux emplois vraiment contraires de la raison, deux principes appliqués à l'exclusion l'un de l'autre. Chez les Aryens, la substance et la pluralité; chez les Sémites, la causalité et l'unité, sont les idées directrices de la réflexion qui s'éveille au spectacle de la nature.

Déjà nous avons pu remarquer qu'à autant de grandes races distinctes correspondaient tout autant de manières d'envisager la vie générale et les moteurs du monde, quoique certaines lois religieuses, telles que le sacrifice, se retrouvent partout également. Ainsi, nous avons observé chez le Chinois une notion générale de l'ordre cosmique enveloppant l'ordre humain, et l'idée de la personnalité étendue à la terre et au ciel, aux éléments et aux corps célestes, au moyen d'un spiritisme mal défini, de signification surtout morale. Avec l'Égyptien c'est autre chose : l'Égyptien nous a paru avant tout frappé des phénomènes divins de fécondation et de génération : partout, dans le soleil, dans le Nil, chez les dynastes antéhistoriques, assimilés à des forces de la nature, chez les animaux divinisés, il a vu et adoré la reproduction et l'*incarnation* de certains êtres porteurs et transmetteurs de vie, dont il a construit des familles, jusqu'au point où, forcé de s'arrêter, il s'est mis en face de la génération de soi et en soi. L'incarnation et la métempsychose, le culte des animaux et celui des corps délaissés par leurs âmes sont des corollaires d'une même conception.

Ces deux religions, quoique si différentes, expliquent l'ordre et la vie par l'action d'un principe informateur, animateur, c'est-à-dire par le dualisme de ce qui anime et de ce qui est animé. Pour l'une comme pour l'autre c'est le symbolisme, non la mythologie proprement dite, qui fournit les idées ajoutées à la réalité sensible. Seulement, d'un côté, les forces motrices et directrices, aussi bien que les symboles qui en suppléent au besoin les concepts, tiennent plutôt des catégories de l'entendement ; de l'autre, elles se rapportent beaucoup plus au genre de l'organisme ; et cette différence est capitale en principe, et pour les doctrines qui en ressortiront.

Avec l'Aryen, un procédé tout autre de l'intelligence s'est offert à nous : le procédé mythologique. La confusion des choses et des personnes, l'identification du phénomène avec sa cause, sont portées au dernier degré par cette race, qui doit plus tard pousser si loin tous les genres de distinctions réelles et artificielles. En revanche, l'esprit d'analyse se donne carrière dans la pluralité indéfinie des rapports du cosmos, séparés et divinisés. Le mythe naît spontanément de la méthode qui concrète ces rapports, et de la langue qui les traduit en les individualisant sous des attributs humains.

Le Sémite apporte une quatrième manière d'envisager le monde. Ce ne sont plus des esprits multipliés, directeurs et ordonnateurs, soumis dans un vague concept à la volonté universelle de l'Ordre du Ciel. Ce ne sont plus des puissances génératrices, couvant dans le limon, élevées jusqu'au concept de la production génératrice par soi. Ce ne sont plus des faits naturels, se divinisant en autant de causes spécifiques personnifiées que les sens et l'imagination présentent de rapports différents. C'est l'idée de Cause placée dans une personne, un dieu, et c'est la nature envisagée comme effet. Les mythes proprement dits sont absents de la pure antiquité sémitique dans toutes ses branches. La multiplicité des dieux, ou personnes divines, porte sur leurs caractères, leurs attributs, leurs sièges, — dans l'astrologie babylonienne, par exemple, — mais ils ne sont point confondus avec les phénomènes dus à leur action ou à leurs influences. Les émanations et les cosmogonies, quand elles ont été élaborées, ont elles-mêmes supposé une idée générale de puissance première et souveraine. Cette idée est essentielle. Le langage en fait foi par la signification des noms affectés au concept de divinité : partons de ceux des Hébreux, comme les mieux connus, et nous trouverons les mêmes radicaux, c'est-à-dire les mêmes idées originaires et les mêmes impressions religieuses primitives chez toutes les nations du même groupe linguistique.

Les noms de Dieu expriment pour les Sémites, tant polythéistes que monothéistes, les notions de Force, d'Élévation, de Seigneurie et

d'Être. Si la notion d'être (en admettant le sens étymologique assez communément attribué au nom de Jéhovah) a prévalu un jour chez les Hébreux pour la définition de Dieu, il est remarquable qu'elle n'a jamais voulu être exclusive. Les radicaux relatifs à la puissance et à la souveraineté sont les plus anciennement communs à tout le sémitisme. Nous assistons en quelque sorte, grâce à eux, au commencement moral et intellectuel de la religion dans la série sémitique : moral, par l'adoration de la force créatrice et le sentiment de la terreur sacrée; intellectuel, en ce que l'anthropomorphisme nécessaire à la construction divine s'applique directement à la Personne qui peut et qui fait, nullement aux apparences transitoires du monde.

De là vient que les idées de Création, de Révélation et d'Alliance divines se sont fait jour d'abord dans cette série, et s'y sont portées à l'absolu dans un certain groupe. C'est aussi la cause pour laquelle les peuples qui ont étroitement représenté l'esprit commun de la race ont été si impropres à la science et aux arts plastiques, si peu soucieux des œuvres de la nature et de l'homme. Leur pensée allait droit d'un phénomène quelconque à l'auteur de tous les phénomènes, et s'y confinait dédaigneusement. Telle est la véritable caractéristique intellectuelle des Sémites, frappante chez les purs, transformée chez ceux qui, d'eux-mêmes ou par influence, ont tourné au sens polythéiste la notion commune de la puissance et de la personne divines. Ajoutons, pour être complet, que la race sémitique offre à notre analyse deux dispositions de l'intelligence et de la sensibilité qui, au premier abord, semblent inconciliables, mais dont on peut se rendre compte psychologiquement quand on les voit liées l'une et l'autre à l'anthropomorphisme le plus positif : d'un côté, cette sorte d'abstraction de la nature en vertu de laquelle se posent des notions absolues de Force, d'Élévation et de Domination; de l'autre, ce matérialisme d'impressions et de langage, si marqué dans la langue hébraïque, où l'on voit les métaphores conserver toujours leur rôle primitif et leur énergie, et les idées comme les mots échapper jusqu'à la fin à la généralisation idéale des langues aryennes. Le Sémite est le plus sensuel des hommes des races élevées, le moins propre à l'abstraction et au raisonnement. Il n'abstrait avec énergie que l'idée de Puissance et de Supériorité. C'est dans une Personne, c'est, disons-le, *dans l'Homme* qu'il en fixe le siège. En ceci je n'entends pas le blâmer.

Le plus important et le plus ancien des radicaux sémitiques de la divinité, commun à tout le sémitisme, est le trilitère *alh*, qui exprime l'idée de Force (1). A lui se rattachent les noms hébreux ou chal-

(1) Pour orthographier méthodiquement en français des radicaux toujours

daïques de Dieu, Ælah, Æloha (1), et le pluriel Ælohim, constamment employé dans la Bible pour signifier la réunion de toutes les puissances dans une personne (2). Ce même radical, par une association d'idées qui jette du jour sur la nature antique de la religion, fournit le mot *âlâh*, *jurer*, *serment*, *chose promise*, *alliance*, *imprécation*. La notion de force ou celle de grandeur, qui y tient de près, peut-être aussi une sorte de culte primitif du chêne, expliquent les mots de même famille, *âlâh*, *ælâh*, *chêne*, et *alon*, *ælon*, *chênaie*, *bocage sacré* (3).

Le radical bilitère *al* et les mots qui en dépendent se confondent par la signification avec les précédents. Le mot *al*, comme particule, a ce sens de la négation par crainte (le *ne* latin, qui manque au français), dont il ne serait peut-être pas trop téméraire de chercher l'origine dans l'impression de la terreur sacrée, c'est-à-dire de la force divine. *Æl*, autre particule, exprime une multitude de rapports différents, comme c'est l'ordinaire des prépositions dans toute les langues. Mais *âel* nous ramène directement à l'idée de Force, et représente tout pouvoir, ou celui qui l'a en main, un Fort, un Dieu étranger ou inconnu par exemple, ou même un héros et un conquérant (4). Le pluriel *âelim* désigne les puissants, les grands du monde (5) ; mais *âel* est aussi l'idée générale et de plus en plus exclusive de Force divine, comme quand les Juifs traitent les dieux étrangers de *schêdim*, c'est-à-dire de simples pouvoirs malfaisants et de *non-âel* (6) ; ou que, dans un document plus ancien, ce nom, joint à celui de *HGelion* (le Haut), est appliqué au Dieu de Malkisédek et d'Abram.

Le nom d'*Ælohim* partage avec celui de *Æl* ce double sens, polythéiste ou monothéiste au besoin. Il s'applique aux divinités de l'Égypte et à d'autres Dieux quelconques, différents de celui des

sans voyelles, et les mots qui en dérivent, j'adopte la lettre *a* pour l'aspirée *aleph*, *h* pour l'aspirée *hé*, *j* pour l'aspirée *jod* et *hg* pour l'aspirée *hgaïn*. Je suis obligé de faire servir encore la lettre *a*, marquant simplement la pleine ouverture de la bouche, soit comme voyelle, soit pour accompagner les voyelles qui viennent se joindre, pour la prononciation, à l'*aleph* du radical. Je ne m'astreins à cette loi qu'ici et par besoin de clarté.

(1) Rares, et absents des documents les plus anciens (voir *Deutéronome*, XXXII, 15, et *Habakkouk*, I, 11).

(2) On ne doute pas de ce sens, ou de celui d'un *pluriel de majesté*, qui devait, primitivement en être peu différent, quand on voit ce pluriel régir constamment des verbes au singulier, et quand on lit les apparitions personnelles d'Ælohim dans la *Genèse*.

(3) *Genèse*, XXXV, 4 et 8; XII, 6; XIII, 18; *Josué*, XXIV, 26.

(4) *Genèse*, XXXI, 29; *Exode*, XXXIV, 14; *Ps*. LXXXI, 10; *Es*., IX, 5; *Ézéch*., XXXI, 11.

(5) *Ps*. XXIX, 1.

(6) *Deut*., XXII, 17 et 21.

Beni-Israël (1). On ne le refuse pas aux *Juges* de la nation, ni, dans un mouvement d'inspiration, aux hommes en corps (2). Et pourquoi ne serait-ce pas un sentiment d'emphase anthropomorphique du même genre, qui aurait fait employer quelquefois le mot *âel* comme pronom, dans le sens de *ceux-ci*, *ces hommes* (3)? Ce qui est certain, c'est que *àel* et *ælohim* ne s'emploient pas seulement dans le sens absolu ou universel, mais aussi dans le sens pour ainsi dire partitif, applicable aux Dieux, aux Héros, aux Hommes; et ils s'emploient aussi attributivement pour exprimer la grandeur ou l'excellence, par exemple des montagnes, des arbres, de l'eau (4), ou la *divinité* d'un grand homme, tel que Moïse ou David, ou d'un simple prophète (5), aussi bien que celle d'un de ces messagers mystérieux de la puissance divine (6) dont la notion devait se fixer et s'amplifier par les emprunts faits à l'angélologie mazdéenne. Je me trompe fort si cette étude philologique, toute sommaire qu'elle est, ne jette pas déjà quelque lumière sur les fondements d'une idée religieuse sémitique où purent également s'appuyer la construction monothéiste et le polythéisme. Continuons l'examen des radicaux.

Le radical *blh*, qui ne diffère de *alh* que par une lettre (rappelons-nous que l'*a* n'est ici qu'une aspirée), occupe dans le système syrien et babylonien la même place que ce dernier dans le système hébreu. Les mots *bâlâh*, *baléh* expriment des idées de vieillesse et d'ancienneté extrême, où l'on doit certainement reconnaître une des formes naturelles et primitives de la notion de divinité. Le Kronos pélasgique eut, comme on sait, le même sens, et on n'ignore pas non plus l'identification que tous les mythologues de l'antiquité firent de Bel et de Baal avec Kronos, à l'époque où les différents systèmes polythéistes commencèrent de se fusionner. Il n'est pas impossible, d'ailleurs, qu'il y ait eu un contact anté-historique entre l'*Ancien* des Sémites, répandus dans la Méditerranée, et l'*Ancien* des ancêtres des Grecs, dont la légende se rapporte principalement à l'île de Crète.

Quoi qu'il en soit, c'est un radical simplifié, et de deux lettres seulement, *bl* (comme tout à l'heure *al* dans la forme hébraïque), qui assume surtout la signification du divin, et cela sous l'acception de Seigneurie, collatérale de celle de Force. Bel est ce Dieu de Baby-

(1) *Exode*, XII, 12, et XXXIV, 15.

(2) *Exode*, XXI, 6, et XXII, 8, et *Ps.* LXXXII : « Ælohim se tient dans l'assemblée de Æl; il juge au milieu des Ælohim (des juges)... Moi, j'ai dit : « Vous êtes « des Ælohim, vous êtes tous des Béni-HGélion. »

(3) *Gen.*, XIX, 8; *Chron.*, XX, 8.

(4) *Ps.*, XXXVI, 7; LXXX, 11; LXV, 10.

(5) *Deut.*, XXIII, 1; *Néhém.*, XII, 24; *Sam.*, I, II, 27.

(6) *Juges*, XIII, 6.

lone dont le nom entre en composition dans ceux de tant de rois, et forme d'autres noms de Dieux en se joignant à divers attributs. La forme phénicienne Bahgal représente le même Dieu avec la même généralité, et le mot *bahgal* signifie en hébreu courant un *maître*, un *violent*, *dominer*, *posséder*, *épouser*. Enfin, si nous prenons les mots que leurs lettres radicales mettent en rapport avec les précédents, nous trouvons l'idée de terreur et d'épouvante, *balâhâh*, l'idée de dévastation, *bâlach*, de confusion, *bâlal*, d'absorption et d'engloutissement, *bâlahg*, etc., et la négation rendue, comme plus haut, par les lettres du nom de Dieu et de la Puissance, *Bal*.

Ce n'est pas à nous, et les plus habiles mêmes ne trouvent pas aisé de classer ces familles de mots, de discerner les radicaux primitifs et communs, ou ceux qui diffèrent entre eux, et dont les différences peuvent n'être que de dialecte. Mais il ne ressort pas moins clairement de ces données principales qu'un seul et même sentiment. celui de la Force, ici plus terrible ou cruelle, et là plus sublime, a été le mobile des religions qui adoptèrent de tels noms pour la divinité. Et ceux-là ne sont pas les seuls qui rendent cette pensée fondamentale de la domination; d'autres l'expriment également et sont communs à plusieurs cultes sémitiques. Ainsi, le radical *mlk*, d'où l'hébreu *melk* ou *mélek*, roi, a fourni les noms de divinité Milich, Malika, Moloch, qui d'eux-mêmes ne pouvaient inspirer aucune répugnance aux Beni-Israël, avant que des cultes affreux en eussent fixé le sens définitivement barbare. Le Tout-Puissant de la Bible, Schaddaï (du radical *schdd*, *détruire*), aurait pu avoir une destinée analogue, s'il avait été conçu quelque part sous l'attribut du Feu dévorant, comme Moloch. Mais d'autres noms, Adon, Adoni, Adonaï, Maître, mon Maître (du radical *adn*, *fondement*?), ont pris beaucoup d'importance chez les Sémites polythéistes, et cependant sont restés en possession, chez les Hébreux, de désigner Élohim ou Jéhovah comme le Seigneur par excellence.

J'insiste sur les radicaux de la divinité qui expriment la Puissance, parce qu'ils sont les plus anciens, et communs au plus haut degré à la famille sémitique, laquelle s'est divisée seulement sur la manière de les interpréter et de les appliquer. Ce n'est pas que des radicaux d'une autre signification ne partagent cette communauté; mais pour ceux-ci, les applications ont encore plus divergé s'il est possible. Je citerai d'abord le radical *hglh* (*hgâlâh*, *monter*, *s'élever*, et *hgolâh*, *holocauste*) et le bilitère *hgl* (*hgâl*, *haut*, *sur*, *à*, *élévation*). *Hgâl* exprime l'*En-haut* appliqué au ciel (1), et quelquefois au Dieu-Haut que les prophètes opposent aux idoles terrestres (2); mais la forme

(1) *Gen.*, XLIX, 25; *Ps.*, L, 4.
(2) *Osée*, VII, 16; XI, 7.

consacrée pour ce dernier sens est *hgélion* que j'ai déjà eu occasion de mentionner (1). On ne saurait douter que ce concept du Divin sous l'emblème de l'Élevé ait appartenu au sémitisme autre qu'hébraïque, attendu que le nom d'Hélioun se retrouve à Byblos, comme synonyme d'Adonis, et joue un assez grand rôle dans les fragments phéniciens de Sanchoniathon. Mais le polythéisme en altéra le caractère absolu de deux manières, en le faisant entrer dans des systèmes de dynasties divines, et en l'assimilant à des êtres naturels tels que les astres, ce qui fut aussi le sort de Bel (2).

Reste maintenant le radical de *l'être*, *hvh*, dont les Hébreux ont, tiré celui des noms de la divinité qui devait représenter pour eux, après Moïse, le monothéisme le plus net, et qui, en effet, se prêtait moins que d'autres à l'interprétation polythéiste. L'emploi de ce radical ne paraît pas leur avoir été rigoureusement propre, mais à dater d'un certain moment, il a été de leur part très résolu, très systématique, aussi exclusif que les traditions le permettaient. Comme il s'agit d'un nom postérieur aux autres, sinon en son origine même, au moins en tant qu'il marqua le sens d'une évolution religieuse commencée et poursuivie avec les plus grands efforts pour affranchir l'idée de Dieu des déterminations particulières de l'idée de Puissance, j'aurai à y revenir dans la suite.

On doit voir clairement en quoi le concept ontologique religieux des Sémites différa de celui des tribus aryennes. L'anthropomorphisme primitif et nécessaire de l'esprit humain était le même des deux parts, je veux dire également intense, mais plus simple et plus intelligible pour nous chez les Sémites, qui divinisaient ce que l'homme saisit essentiellement et immédiatement dans la conscience du moi, la Cause, et non pas ces phénomènes externes, cette *nature* dont l'essence profondément cachée est l'objet inépuisable des études prolongées de la science et d'une expérience assidue que tirent sans cesse en tous sens les hypothèses et les systèmes.

On doit voir aussi qu'une division devait nécessairement se produire entre les hommes qui se plaçaient à ce point de vue de la Cause et de la Force attribuées à telle personne supérieure, mystérieuse, à un ou à des Puissants, à un ou à des Élevés, etc., selon ce que les idées de culte et les mœurs, le genre de vie, nomade ou sédentaire, les impressions, naturelles ou nées de la civilisation, l'étendue ou l'étroitesse de l'intelligence, l'énergie et la simplicité, ou la faiblesse

(1) Remarquer aussi les formes *hgilâdh* et *ælâhâ hgilâdh*, qui dénotent des idées semblables en dehors du milieu hébreu pur (*Daniel*, IV, 14, et III, 26).

(2) Mardouk (= Mérodach), la planète Jupiter. — Bel Mérodach est le grand dieu tutélaire de Babylone.

et la confusion de quelques notions essentielles, apportaient de coefficients différents, propres à déterminer le premier fonds moral commun des tribus de la montagne, ou du désert, et des populations des empires. Il y a lieu certainement de joindre aux agents de transformation que j'énumère, les influences dues à des mélanges de races diverses, antérieurement aux époques de fondation des empires asiatiques (1); mais, même en dehors de cela, on n'aperçoit aucun empêchement de principe à la grave divergence intervenue dans le sein d'une race unique, pourvu qu'on ne regarde pas chaque type ethnique et psychique primitif comme indissolublement lié aux faits de son histoire et engendrant un développement fatal.

Ainsi les Sémites apportaient dans l'humanité des propriétés intellectuelles communes et, à ce qu'il semble, les mêmes notions religieuses fondamentales. La philologie s'en assure, en remontant, pour trouver ces notions, à la source la plus ancienne, aussi profonde que la source des langues. Sur quels points essentiels a dû se déclarer, et comment nous expliquerons-nous une scission qui se sent dès l'époque où remontent les premiers souvenirs transmis du monde hébreu, et qui devint le fait générateur d'une période décisive de l'histoire des idées morales?

La scission porta-t-elle sur la tendance monothéiste des uns et le polythéisme des autres? Sans doute, et ce point importe, mais n'importe pas le plus. C'est, parmi les caractères distinctifs à signaler, celui qui paraît le moins tranché à l'origine. Il se marque plus profondément à mesure qu'on avance, mais l'observateur impartial des valeurs morales et religieuses des peuples devra reconnaître que ce sont bien moins le sentiment relativement monothéiste des Hébreux et les cultes polythéistes des Babyloniens ou des Chananéens, qui creusent l'intervalle entre le peuple de Jéhovah et les adorateurs d'Astarté et de Moloch, que les pratiques et les mœurs liées respectivement aux idées de chaque nation. Or, les égarements moraux sous couleur de religion ne sauraient passer pour inhérents à la croyance de la pluralité des Dieux, prise en elle-même. Autrement, il faudrait ranger sur la même ligne la religion de Minerve et celle de Moloch, et frapper du même anathème la civilisation grecque et la vie infâme du monde punique.

Et d'abord nous devons nous prononcer sur la thèse controversée du monothéisme naturel et essentiel des Sémites. Elle a été soutenue, au moins dans une certaine mesure, à l'aide des documents qui éta-

(1) C'est ainsi, par exemple, qu'on a découvert de notre temps la partie proprement chaldéenne, c'est-à-dire primitivement touranienne, des origines de la religion chaldéo-babylonienne. Celle-ci ne peut plus être considérée comme exclusivement sémitique (v. ci-dessous, chap. XXIX).

blissent le caractère universaliste des divinités sémitiques en tout temps, la concordance des concepts impliqués dans leurs noms avec ceux des noms divins de la Bible, leur différence d'avec les Dieux de la mythologie aryenne (1). Mais il ne résulte pas de là que les peuples de cette famille, à l'exception d'un seul, et de l'un des moins considérables numériquement, n'aient pu être polythéistes. Ils l'ont été, puisque l'histoire connaît leurs Dieux locaux, leurs Dieux multiples et d'attributs divers, et qu'elle ne peut s'incrire en faux contre leurs titres de race. Il s'agit donc de s'expliquer comment l'esprit a pu fractionner ici la divinité conçue sous l'idée de Seigneurie, aussi bien qu'ailleurs la divinité représentée par les phénomènes personnifiés, et comment une rencontre a été possible à la fin entre deux procédés contraires en apparence. Le fait est incontestable, et la question ainsi posée n'est pas difficile à résoudre.

En effet, le principe des Aryens n'interdit pas un certain monothéisme, en tendance surtout, puisque l'esprit anthropomorphique croissant, ou de mieux en mieux dégagé de la confusion primitive, tel que nous l'avons vu chez les Grecs, arrive à constituer la croyance d'un Père des Dieux et des hommes, et que, de son côté, une spéculation dont le panthéisme est la fin compose l'unité d'une autre manière. A son tour, le principe des Sémites n'exclut pas les déterminations polythéistes de la foi, car les notions qu'expriment les mots El, Bel et quelques autres, et que l'habitude a rendues absolues aux yeux des modernes, ne pouvaient se déterminer primitivement que par des relations, et ces relations étaient assez variables pour engager dans la croyance à la multiplicité des causes divines des hommes qui cédaient à la pente des imaginations particulières et ne soutenaient pas un effort constant pour s'en défendre.

Les rapports dont je parle et qui menaient naturellement à la pluralité des Dieux sont d'abord les divisions locales et nationales. Le Protecteur et Vengeur divin d'un peuple devient spécial aux yeux de ce peuple et des peuples voisins, encore que descendu d'un concept commun, aussitôt que se produisent entre eux des rivalités, des différences de culte, ou seulement de langage : alors, si chaque nation ne fait pas ce que firent progressivement les Israélites, si elle ne conteste pas la valeur du Dieu d'autrui, si, au contraire, elle laisse introduire, à côté de son culte, des cultes transformés dans un autre sens que le sien, laissant en cela libre carrière à la foi populaire, il est clair que le polythéisme existe. Son droit est reconnu.

En second lieu, l'idée originaire et commune de Puissance a be-

(1) E. Renan, dans le *Journal asiatique*, t. XIII, 5e série, 1859.

soin de se fixer par des attributs ; mais par cela même elle doit se spécifier, et un Dieu unique, Bel, se trouve ainsi décomposé en plusieurs Dieux, comme Bélitan, Belpéor, Belsamin, etc. Les noms d'attributs distincts, et jusqu'aux noms divers d'un attribut identique, peuvent aussi produire la multiplicité, au même titre que dans le système aryen, où un seul phénomène admet plusieurs dénominations, et fonde tout autant de personnes divines. Enfin, il arrive que les notions de Force et de Causalité, au lieu de rester affectées à des personnes, d'ailleurs indéterminées, comme dans certaines légendes bibliques, s'attachent à des substances, à des corps visibles, ou encore à des fondateurs d'empires, auteurs de grandes œuvres de civilisation matérielle sur la terre. On ne contestera aux empires sémitiques ni l'adoration des dieux éponymes, ni la déification des grands êtres cosmiques et finalement de la nature en général. Or il est clair que ces cultes, avec les dogmes panthéistes que la réflexion appelle à la fin à les justifier, ont pu appartenir à un courant religieux dont le point de départ coïncidait avec celui du peuple devenu monothéiste par excellence, et dont le point d'arrivée s'est rencontré avec la doctrine philosophique des nations qui avaient commencé par mettre un Dieu sous le nom de chaque phénomène.

Une grande cause du polythéisme, sur laquelle l'attention de la critique n'a pas été assez éveillée, consiste en ce que les origines des religions ont été *locales* (exemples : l'Égypte, la Babylonie, l'Assyrie, la Grèce), et les religions des grands peuples et des empires, des œuvres de rapprochement et de syncrétisme. Au fond il pouvait y avoir quelque chose ou beaucoup du sentiment monothéiste dans un culte tel que celui de Bel-Merodach à Babylone ou d'Assour à Ninive, avant que ces villes fussent devenues des capitales d'Empires, — outre que le concept de divinité avait son nom propre, son terme universel, impliquant toujours une certaine notion de l'unité divine. — La réunion des cultes locaux dans une religion nationale est le procédé d'une sorte de religion d'État, en même temps sans doute que l'effet d'une contagion et d'une fusion naturelles. De là les panthéons. Le monothéisme professé est né du refus qu'un petit peuple a fait peu à peu, puis définitivement, de regarder comme dieux les dieux des peuples voisins, adorés sous d'autres noms et d'autres attributs et avec d'autres rites que le sien, son protecteur et *son dieu*. Ce jour-là, *son dieu* a été pour lui Dieu.

Les tribus nomades chez lesquelles la foi primitive appliquait avec énergie, simplicité et sobriété la notion commune du Fort et de l'Élevé, de l'Être créateur des choses et régulateur de la conscience, les tribus relativement morales, en un mot, fondèrent leur religion sur les visions et les songes sublimes d'un patriarche, tel qu'Abram ou

Jacob. Celles-là, grâce à l'action d'une suite prolongée de héros religieux, se dépouillèrent des scories de croyance dont la trace se suit depuis les indications idolâtriques et presque fétichistes qu'on remarque dans la *Genèse* jusqu'à l'imitation toujours recommencée et toujours réprimée des cultes voisins. Elles donnèrent enfin la victoire au *Dieu jaloux* et firent de force, pour ainsi dire, une grande place dans les idées de réflexion au seul dogme monothéiste qui ne fut pas en même temps le panthéisme.

Les tribus fixées et foulées dans les empires, livrées aux vices des grandes agglomérations d'hommes, et à ceux qu'elles tenaient plus anciennement des habitudes barbares de leurs esprits et de leurs cœurs, plongées et appesanties dans la démoralisation par le spectacle de la guerre et de l'esclavage en grand, condamnées à justifier ce qu'elles pratiquaient et à déifier ce qui les terrorisait, à déifier aussi les voluptés brutales où elles trouvaient l'ivresse et l'oubli; celles-là développèrent la même notion commune du Fort et de l'Élevé (non sans adjonction de quelques autres) dans les plus abominables institutions religieuses et politiques dont ce vieux monde ait laissé la mémoire. Encore faut-il que nous devinions ici plus de choses que nous n'en savons; mais nous en savons trop. Rien n'a pesé d'un poids plus lourd sur la transformation morale de l'antiquité, et n'a servi davantage à motiver la réaction mystique et ascétique, où faillirent se perdre les grandes conquêtes de la raison, dues à l'ancien esprit de la Grèce et de Rome. Ce n'est pas sans cause que les faits de Babylone et de Ninive, entre tous ceux de l'histoire, sont enfoncés pour nous dans l'inconnu, ou ne peuvent plus nous être révélés que bien imparfaitement, par la lecture des *clous* gravés sur la pierre. L'humanité n'a eu de ce côté qu'à condamner et à passer. Il lui aurait été trop dangereux de se bien souvenir. Qu'on en juge par la magie et la sorcellerie, vaines superstitions, maléfices imaginaires et pourtant criminels, dont nous avons des restes dans nos campagnes, et qui étaient alors regardées comme des *sciences*; et par la plus relevée de ces dernières, l'astrologie, exceptionnellement perpétuée à l'état spéculatif, de siècle en siècle, et qui se perpétue encore dans quelques cerveaux obscurs.

Les conditions profondes de la moralité, non les déterminations intellectuelles d'une ontologie unitaire ou multiple, sont les éléments véritables de la scission des races sémitiques. La moralité est la cause, la grande cause. Le fait capital qui en dépend est l'application morale des concepts de divinité, de sacrifice et, comment dirai-je? de sexualité généralisée. Ce n'est nullement la tendance à unir ou à diviser les objets de l'adoration. Cette double tendance est par elle-même ou par son côté purement intellectuel, innocente, et l'on voit

les religions monothéistes elles-mêmes avoir des procédés de multiplication de la nature divine, qui rappellent de près le polythéisme; mais le penchant à définir de telle ou telle manière les êtres divins et le culte qui leur est dû, voilà ce qui est d'une extrême gravité et intéresse les fondements moraux de la nature humaine.

Les Sémites des branches corrompues se distinguent des autres en deux points. Ils adorent la force brutale, ou tout au plus manifestée par des œuvres matérielles purement utiles; la règle et le commandement de leurs dieux n'est pas la *droiture*; et ils expient et *supplient* par le sacrifice humain : atrocité dont la tradition des Sémites pieux n'offre que des traces à discuter. Ensuite le concept de génération, qui chez ceux-ci se borne aux applications correctes et pures de la loi de l'animalité, chez les autres, s'étend et se pervertit, donnant lieu à des symboles naturalistes et cosmiques d'un caractère immoral, d'où naissent les rites infâmes et des coutumes telles que la prostitution sacrée. Les Dieux du polythéisme sémitique ne sont point primitivement ce qui détermine ces sortes d'idées, mais ce sont ces idées et les mœurs qui déterminent ces dieux ou leurs cultes. Et les Hébreux ne méritent pas tant une éternelle gloire pour avoir échappé au polythéisme en général que pour avoir lutté avec une constance et une énergie, peut être sans pareilles dans l'histoire, contre un certain polythéisme qui avait pour Dieux les Belpéor et les Moloch.

CHAPITRE XXVI

Sémites monothéistes. — Époque primitive.

La critique du *Pentateuque* est trop avancée, grâce aux longs et heureux travaux dont les écoles exégétiques de l'Allemagne ont fait suivre les premières découvertes de Spinoza, de Richard Simon et d'Astruc, pour que des vues et des hypothèses nouvelles, non plus que l'étude prolongée des textes puissent rien changer désormais aux principaux résultats acquis. Sans doute, il se produit incessamment de ces vues, et même la nature des méthodes historiques permet à certains esprits de toujours tout remettre en question, et de sacrifier à leurs sentiments particuliers les probabilités les plus fortes ; mais tant que la raison maintiendra ses droits et ses traditions sur la manière d'étudier et de juger en histoire, l'analyse philosophique des origines religieuses juives, et par conséquent chrétiennes, en de certains points de ces dernières, aura un fondement solide.

Un premier sujet sur lequel la critique est inébranlable, c'est que les livres dont se compose le *Pentateuque*, sous leur forme actuelle, ne remontent pas au temps de Moïse, et que Moïse n'est l'auteur d'aucun d'eux. Au reste, les Juifs ne se sont pas fait en général une question d'orthodoxie de cette qualité d'auteur et d'écrivain attribuée au grand homme d'action et de religion qui les conduisit, à leur sortie d'Égypte. La fausse opinion s'est formée à cet égard peu à peu, et cela surtout chez les chrétiens, par l'effet de l'ignorance où l'on était des lois du témoignage et de la certitude historique, et de l'étroitesse d'esprit qu'on apportait dans la manière de comprendre les *révélations divines* et les formations d'idées nationales et religieuses. Une grande Église a hérité fidèlement, on le sait, de ce simplisme et de cette inclairvoyance avec lesquels s'envisageait la nature de ce qui fait preuve en religion et en histoire.

Le second point est la composition fragmentaire de presque tous ces livres, et de ceux avant tout où se trouvent les documents les plus anciens. Il y a des différences considérables de provenance et d'époque entre les fragments, remaniés d'ailleurs et plusieurs fois, quoique avec respect, par des compilateurs, jusqu'au temps où,

après le retour de Babylone, la rédaction en devint définitive. Celle-ci fut alors consacrée et devint peu à peu le *canon* des Écritures, grâce à la vénération de tous et à l'introduction d'un esprit tout autre que celui qui produit spontanément la foi et les légendes. Je veux parler de l'esprit de littéralité, d'exégèse et de casuistique : il arrive toujours à son heure, dans une religion arrivée aux mains d'hommes réfléchis, et non plus seulement de ces croyants passionnés, qui, éloignés de ses origines, dont de grands événements les séparent, ne peuvent plus la considérer que comme une et immuable.

Les critiques indépendants admettent que les livres actuels sont eux-mêmes formés d'autres livres. La divergence des opinions commence quand on se propose de déterminer exactement le contenu, l'époque et le lieu ou l'école religieuse originaires de chaque ouvrage partiel. Il y a même là des questions sur lesquelles la nature des choses semble s'opposer à ce que tout risque de décision individuelle et contestable soit évité par celui qui prétend les résoudre. Que le philosophe et l'historien se servent donc librement de ce qui est décidément acquis, avec précaution de ce qui reste hypothétique.

Le troisième point concerne la très haute antiquité de quelques fragments, reconnaissables à un caractère primitif interne, et exempts d'allusions à des époques connues et relativement tardives. Je n'indique pas seulement ici les courts morceaux relatant des *dires* populaires (celui de Lémek, celui de Nimrod, etc.); et je ne me borne pas à des chants qui remontent à l'origine nationale d'Israël (comme le cantique de Débora ou le psaume LXVIII : *Qu'Élohim se lève*). Je remonte plus haut, et je crois que la critique sévère, suffisamment pénétrée de l'amour de la vérité, ne doit point hésiter à reporter aux temps antérieurs au séjour en Égypte, et jusque vers le XX^e^ siècle, le fond moral tout au moins d'une partie des légendes d'Abram et de Jacob. Je me fonde sur le caractère interne des récits, sur la simplicité et l'originalité des idées, des coutumes, des croyances, sur l'absence de l'écriture, prouvée par l'emploi des signes commémoratifs tels que les pierres et les arbres, enfin sur la difficulté d'attribuer aux Hébreux serfs en Égypte, ou errants, après l'*Exode*, et entrés dans la période des luttes religieuses, ou établis en Palestine et dans l'état de société, quoique anarchique, dont témoigne le livre des *Juges*, rien de semblable à la vie patriarcale et aux visions, aux révélations élohistes ou jéhovistes des chefs de clans issus de Térach. Il faut que de telles légendes aient longtemps subsisté dans la tradition orale, aient été répétées religieusement, plus tard écrites, comme des souvenirs tout à la fois de famille et de religion. Faisons seulement la part qui leur est due à des tâtonnements et à des interpolations, motivés chez les écrivains par l'existence de certaines va-

riantes dans les récits, et notamment de celles qui provenaient de l'emploi des noms d'Élohim ou de Jéhovah, tantôt de l'un, tantôt de l'autre, pour les manifestations divines.

Une objection grave adressée à cette manière de voir se tire des promesses d'établissement en Kanaan faites aux patriarches. Il semble, en effet, que cette prophétie, comme toutes les prophéties bien caractérisées, doive être tenue pour postérieure à l'événement, et qu'ainsi les révélations dont elle est le fond commun dans la *Genèse* aient dû être des produits de l'imagination religieuse, au moment seulement où elles étaient accomplies ou en voie de s'accomplir. Mais cette dernière hypothèse s'accorde mal avec le profond caractère des légendes. Heureusement la prophétie en question, dans ce qu'elle a de général, et mettant à part quelques interpolations bien naturelles (par exemple les détails de la bénédiction de Jacob), ne nous offre rien de miraculeux. Il suffit d'admettre que, dès avant leur entrée en Égypte, les Hébreux s'étaient fait une sorte de religion de l'espérance d'occuper un jour le pays de Kanaan. Or ce n'est point là une ressource désespérée de la critique ; c'est au contraire l'explication même de la nationalité et de la foi originale et indestructible d'Israël, c'est l'unité donnée à la vie de ce peuple extraordinaire depuis le temps des anciens Pharaons jusqu'au temps de l'empereur Vespasien et au delà.

Cette théorie d'Israël est celle qui se concilie le mieux avec l'existence réelle des grands patriarches hébreux, que j'ai cru devoir admettre (ci-dessus, c. XXIII-XXIV). Mais cette existence fût-elle purement idéale, il faudrait trouver quelque part des hommes dont l'état moral et religieux fût précisément celui que nous font connaître les visions, les apparitions, les conversations divines rapportées dans la *Genèse*. Or, que l'on donne les noms d'Abram et de Jacob aux pasteurs qui ont vécu dans cette foi et fondé en elle une puissante tradition, ou que l'on aime mieux laisser leurs noms et leur vie dans l'indétermination du lieu et du temps, toujours faut-il un peuple qui ait produit de tels types d hommes dans sa haute antiquité, ou qui les ait imaginés, ce qui revient au même, car il faut encore des initiateurs, des guides de la croyance commune. Nommons donc Abram et Jacob ces types mêmes, ou les hommes réels, inconnus qui en ont le mieux approché. Nous aurons une vérité générale non moins vraie que le peuvent être les faits particuliers. Mais, quant à moi, j'avoue préférer la réalité vulgaire à cette universalité raffinée dont on ne sait où mettre les termes individuels.

Je vais m'attacher à faire le dépouillement de la partie primitive et la plus simple des légendes israélites. Je relèverai ce qui appartient manifestement aux sentiments anciens des nomades. Tout ce

qui suppose au contraire réflexion et système, comme les cosmogonies, je le réserverai pour une autre partie de cet ouvrage, me bornant ici à en extraire ce qui est propre à éclairer les tendances originaires.

La distinction capitale entre plusieurs des plus anciens documents bibliques, est celle qui dépend de l'emploi des noms d'Élohim et de Jéhovah pour désigner la divinité. A se tenir aux premières apparences, on croirait que les révélations et le culte, chez les patriarches hébreux, ont dû originairement porter sans se séparer sur deux noms et, par suite, sur deux idées du Souverain du monde à peine diverses en principe : l'une qui avait plus de racines dans l'ensemble du sémitisme, et ne laissait pas d'être conciliable avec le monothéisme, en se prêtant à des développements pluralitaires; l'autre, plus déterminée, entée sur la première, ne la supprimant pas, mais la fixant et la limitant, et dont l'empire croissant caractérisa le triomphe intérieur de la nationalité juive.

Cette appréciation de l'élohisme et du jéhovisme est moins erronée que le serait un jugement tout contraire, où l'on regarderait les deux religions comme divisées et antagonistes. En effet, les mêmes légendes, ou des légendes analogues, ont été composées sur les patriarches avec chacune des deux données, et à peu près dans un même esprit. Le double récit du déluge est dans ce cas. Les compilateurs et rédacteurs des livres actuels purent fondre, ou plutôt juxtaposer, grossièrement sans doute, mais d'autant plus fidèlement, et sans enregistrer de trop fortes divergences morales (mais les contradictions matérielles n'y manquent pas), les éléments provenus de deux sources différentes. Le double courant s'aperçoit encore au début des légendes relatives à la sortie de l'Égypte, mais pour n'en former bientôt qu'un seul, car la révélation mosaïque est, sinon l'origine, je ne le pense pas, au moins une forte et décisive impulsion du jéhovisme. De Moïse à Esra enfin, pendant que le culte d'Élohim tombe, avec de fréquentes récidives, dans les déterminations familières de ceux de Baal, et que le nom de Jéhovah se dresse comme le drapeau du Dieu unique et de la morale, les anciennes dénominations de la divinité sont maintenues; les El, les Eloah sont loin de devenir des noms de démons dans la bouche des prophètes, comme cela arrive communément quand une religion est remplacée par une autre.

Et cependant, pour peu qu'on regarde de près au *Pentateuque*, et particulièrement à la *Genèse* qui doit m'occuper le plus ici, il est de toute évidence que la composition en est fragmentaire et appartient à des auteurs dont les uns n'emploient que le nom d'Élohim, tandis que les autres font usage de celui de Jéhovah, et qu'un document impor-

tant donne les deux noms constamment réunis, Jéhovah-Élohim.

On a d'abord deux cosmogonies, l'élohiste et la jéhov-élohiste, qui n'ont rien de commun ni dans le concept ni dans la lettre. On a du déluge plusieurs récits : deux principaux que des répétitions inadmissibles et des contrariétés patentes forcent de séparer : le premier est jéhoviste, le second est élohiste. On a des généalogies élohistes, dont le caractère tranche sur celui des légendes jéhovistes de Kaïn et de sa postérité, de Noah et de la sienne, et il s'y trouve des points inconciliables (1).

Enfin, on a deux formes de la tradition sur les visions et les actes des patriarches; et l'identité (ou peu s'en faut) du fond, jointe à la diversité des désignations nominales de Dieu, ne fait que mieux ressortir les doubles emplois, les incohérences, les difficultés chronologiques, les mélanges de *dires* hétérogènes, et les interpolations que les premiers collecteurs durent employer de bonne foi, tantôt pour compléter l'instruction morale ou les récits, tantôt pour accuser entre ces derniers un accord qu'ils tenaient pour implicite. Les passages interpolés donnent du travail à la critique, et lui rendent quelquefois la démarcation difficile entre les deux sortes de documents; mais, une fois reconnus, ils lui apportent de curieuses et solides informations (2).

(1) Exemples de contradiction: la lignée d'Adam jusqu'à Lémek par Seth Énos, Kénan, Mahalalel, Jared, Hénoch, Matousalah; et la même, par Kaïn, Hénoch, Irad, Méhoujaël, Métouchaël. Que l'on identifie plusieurs noms des deux séries, et même ceux de Kaïn et de Kénan, il reste toujours qu'on a affaire à deux traditions dont l'une ignore Kaïn, en qualité de premier fils d'Ève, et le nom d'Ève elle-même, et dont l'autre ne connaît pas Seth.

Pour les descendants de Noah, l'élohiste en donne la suite et le tableau; le jéhoviste s'attache aux faits légendaires, tels que la malédiction de Kanaan la construction de Babel et les fondations de Nimrod, de même que, précédemment, il donnait, au lieu de la lignée de Seth, la légende de Kaïn et les *dires* sur les inventeurs des arts.

Dans le déluge élohiste, les animaux entrent par paires dans l'arche; suivant le jéhoviste, les animaux purs et les oiseaux y entrent par septaines de couples, etc Je n'insiste pas; la lecture la plus superficielle suffit pour faire reconnaître au moins deux récits du déluge, deux explications de sa cause matérielle et deux données fort diverses sur ce qui suit la sortie de l'arche.

Quant aux cosmogonies, le désaccord porte sur les sujets les plus graves l'origine de la femme, le paradis et le péché.

(2) Parmi les interpolations manifestes, je citerai celle de *Genèse*, IV, 25-26, où le collecteur jéhoviste s'avise tout d'un coup de l'existence d'une donnée différente de ls sienne, savoir, celle du fils d'Adam de l'élohiste, et rattache étymologiquement la naissance de Seth à la légende de Kaïn. J'aurai bientôt à revenir sur le verset 26, qui intéresse les origines jéhovistes. Au reste, il faut savoir que le jéhovisme intervient souvent pour expliquer les noms propres par des jeux de mots, comme au chap. V, 29, à propos de de la naissance de Noah.

Je citerai encore comme interpolé le *dire* sur Nimrod et Assour, dont j'ai

A mesure qu'on avance dans la lecture de la *Genèse*, et à plus forte raison des livres suivants, on voit diminuer l'importance de la scission entre les deux ordres de documents. Elle est d'abord aussi tranchée que possible, et les mélanges, les remaniements, les interpolations n'ont pu l'atténuer aux yeux de la critique une fois avertie. A partir de l'histoire d'Abram, l'enchevêtrement augmente, mais en même temps la différence des traditions, quant au fond, est très diminuée. La nationalité morale des Beni-Israël est alors formée. Depuis l'*Exode*, enfin, les documents jéhovistes deviennent dominants, même exclusifs, comme cela doit être, et quoi qu'en disent plusieurs exégètes, qui, au lieu de se borner à l'étude et au classement des fragments tels qu'ils sont, veulent à toute force les considérer dans de véritables livres élohistes ou jéhovistes, antérieurs à la rédaction actuelle du *Pentateuque*, livres dont ils peuvent prouver tout au plus l'existence, mais dont ils ne sauraient fixer que vaguement ou arbitrairement l'époque, le contenu et les caractères moraux ou littéraires. En tout cas, l'exégèse ne me semble pas en être venu au point de restituer géographiquement et chronologiquement, *avec certitude*, des livres homogènes *capables* de prendre la place des compilations que nous possédons. L'érudit et l'historien peuvent continuer la recherche, essayer les hypothèses; mais pour le philosophe, la considération des documents en eux-mêmes, comme qu'ils se trouvent assemblés, suffit, et leur division basée sur les caractères internes est pour lui la plus importante.

L'emploi des dominations divines peut donc redevenir, à notre point de vue, la base de la distinction des fragments des deux espèces, comme elle l'était pour Astruc et pour ses premiers continuateurs en Allemagne (1). Seulement, il faut faire usage des autres caractères

parlé ailleurs. Une fois qu'on a enlevé ce passage, antique assurément, mais jéhoviste, tout le chap. x appartient visiblement à l'élohisme, auquel il se rattache par la connaissance des familles et la préoccupation ethnologique. Enfin, je citerai comme exemple de remaniement, entre beaucoup d'autres, les deux premiers versets du chap. XVII. A cet endroit, un court morceau jéhoviste a été mis en tête du récit d'une vision d'Abram, vision tout élohiste d'ailleurs, et dont le début aura disparu pour une raison que nous ignorons.

(1) Voir le livre encore très intéressant d'Astruc, *Conjectures sur la Genèse*, 1753. Voir aussi Michel Nicolas, *Études critiques sur la Bible*, et les articles de A. Stap et de Nefftzer sur les travaux exégétiques de l'Allemagne, dans la collection de la *Revue germanique*. — Le dernier état de la critique biblique en France est à prendre aujourd'hui dans la *Bible* de Reuss et dans l'*Histoire du peuple d'Israël* de Renan, ouvrage où les résultats les plus sérieux des études exégétiques de l'Allemagne sont mis à profit et où sont évitées les exagérations d'une méthode qui tendrait à faire passer l'histoire de la haute antiquité pour de la pure mythologie. Ceci soit dit avec toutes réserves sur la tendance de l'auteur en d'autres points importants et sur

pour rendre à sa série tel document élohiste où ne figure aucun nom divin, et tel autre dans lequel un remaniement a introduit le nom de Jéhovah. Il faut observer aussi que le nom d'Élohim, ancien, traditionnel, jamais proscrit, a dû être employé naturellement par un jéhoviste en bien des occasions. En procédant de cette manière, en regardant comme accessoire et beaucoup plus incertaine la restitution des compilations partielles antérieures à celle des livres actuels du *Pentateuque*, et la détermination de leurs époques, en faisant enfin le simple travail d'achever ce qu'Astruc aurait fait plus hardiment s'il s'était senti plus libre, la classification des fragments très sensiblement divers par la pensée ou par l'expression, on se conservera cet avantage de laisser toute leur valeur, toute leur antiquité à des morceaux dont l'intérêt ne manque pas de s'amoindrir quand on les envisage dans les *livres* où ils ont pu prendre place depuis l'établissement d'Israël.

Le fait qui domine toute la question de l'origine des mots et des idées jéhovistes est le parallélisme de l'emploi des deux langages dans les légendes patriarcales, d'ailleurs analogues, et sa continuation à travers toute la littérature hébraïque, où la même pièce se rencontre quelquefois sous l'une et l'autre formes (comp. par ex. les Ps. XIV et LIII). On croit sortir d'embarras et pouvoir rattacher tout simplement le jéhovisme à Moïse en citant un passage de l'*Exode* (VI, 2 et 3) : « Elohim parla à Moïse et lui dit : Je suis Jéhovah. J'apparus à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme El Schaddaï; sous mon nom de Jéhovah, je ne leur ai pas été connu. » Mais, d'un autre côté, on lit dans la *Genèse*, et dans un passage jéhoviste (IV, 26) : « Il naquit à Seth un fils qu'il nomma Énos; alors on commença à nommer du nom de Jéhovah, » ce qui fait remonter le jéhovisme à un temps immémorial, tout en posant le fait d'une origine pour cette forme de religion. Le fragment très court où ceci se trouve (versets 25 et 26) a toute la physionomie d'un *dire* antique. Il est aisé de l'expliquer par un essai tel quel, fait au moment de la rencontre de deux tribus, pour concilier la légende des commencements kaïniques de l'humanité, apportée par l'une, avec la généalogie fondée sur Seth et Énos, admise chez l'autre. On pourrait soupçonner, chez la première de ces tribus, l'existence d'une tradition vague qui aurait permis de mettre en rapport le nom d'Énos avec l'introduction du nom divin de Jéhovah, car c'est ainsi que se passent souvent les choses en matière d'histoire primitive(1). Mais quoi qu'il en soit, il ne me paraît pas facile d'ac-

différentes décisions exégétiques toujours contestables. Sur l'esprit de Renan voyez plus bas c. XXVIII.

(1) Parmi les trois Énos, différents par l'orthographe seulement, et dont deux se trouvent dans la lignée de Seth, un dans celle de Kaïn, il y a le grand

corder moins d'autorité à ce dire naïf qu'au passage d'un écrivain mosaïste porté à s'exagérer la nouveauté de la révélation faite à Moïse.

En supposant le jéhovisme antérieur à Moïse, on s'explique sans peine que telle tribu abrahamite n'en ait point fait remonter plus haut l'origine, si, demeurée purement élohiste jusqu'à ce moment, elle ne s'est trouvée entraînée au culte de Jahvéh qu'à la faveur du mouvement général d'Israël au temps de la sortie d'Égypte.

Ces discussions de textes ne conduisent pas à d'aussi fortes probabilités que peut en fournir l'étude interne du sujet. Quand je vois, en effet, la forme jéhoviste appartenir à plusieurs des légendes d'Abram et de Jacob, et à presque toutes celles d'Isaac; quand je remarque l'existence parallèle de récits plus ou moins semblables, différents surtout en ce que les uns sont élohistes et les autres jévohistes; quand l'examen de ces récits me démontre que les derniers sont originaux comme les premiers, et ne résultent pas du simple fait de ces remaniements avec interpolation que l'antiquité déguisait toujours si mal, ou plutôt ne cherchait pas même à déguiser ; quand je réfléchis, enfin, que les hommes auxquels est due la forme affectée par les légendes de chaque espèce, dans des compositions orales d'abord, écrites plus tard, rattachaient leurs traditions religieuses à des patriarches leurs ancêtres, il m'est bien difficile de ne pas conclure que là où s'est produite une double mise en œuvre, c'est qu'une double tradition existait véritablement, et que ces patriarches en sont les points initiaux.

Autrement, il faut croire ou que les légendes des patriarches n'ont aucun fondement historique, ou que les descendants de ces personnages avaient perdu leur tradition au point de leur prêter à volonté les cultes qu'ils avaient eux-mêmes, et dont on ne sait plus alors où chercher les initiateurs. Tout ce travail légendaire si sobre, si empreint du sentiment de la réalité, étranger à la mythologie naturaliste, plein de faits et de dates en partie ouverts à nos vérifications, sans autres éléments merveilleux que ceux qu'expliquent, d'une part, la disposition de l'âme aux visions et aux révélations, de l'autre, la tendance à remplir les lacunes de la mémoire à l'aide de la réunion de plusieurs vies et de plusieurs aventures sur la tête d'un seul personnage, tout cela se serait construit, systématiquement ou spontanément, à vide; et c'est dans le temps où les Israélites nourrissaient leur imagination des miracles extravagants de la sortie d'Égypte et de

patriarche de la tradition élohiste, celui qui *marcha avec Élohim* et qu'*Élohim enleva*. Si une hypothèse gratuite était quelque chose, on pourrait croire que l'auteur du v. 26 pensait à *Hénoch* et se laissait tenter par la similitude des noms, lorsqu'il rapportait au temps d'*Énos* le commencement de la vraie piété ou du meilleur culte.

la traversée du désert, c'est peut-être plus tard encore qu'ils auraient su trouver ces accents de la vie primitive, atteindre ces notions de l'état religieux le plus libre et le plus simple, inventer de ces mots où l'antiquité sans mélange respire, et peindre le tableau, dans un âge reculé, d'un pays dont ils allaient rester éloignés et isolés pendant de longs siècles ! Les livres des *Juges* et des *Rois* produisent-ils sur nous, à la lecture de leurs parties légendaires — et je parle de celles qui nous offrent des tableaux de la vie la moins civilisée, — une impression du même genre que les récits des visions d'un Abraham ou d'un Jacob, ou que certaines de leurs aventures? Il ne s'agit peut-être là que d'une appréciation esthétique, mais pour moi elle est morale aussi, et non douteuse.

Le jéhovisme remonte donc, au même titre que l'élohisme, aux origines religieuses du peuple hébreu, c'est-à-dire aux grands patriarches de la tradition, ou plus haut qu'eux encore, notre ignorance seule nous obligeant de nous arrêter là. Mais je distinguerai dans le jéhovisme deux éléments qu'il est essentiel de ne pas confondre, dont l'ancienneté peut n'être pas à beaucoup près la même, et dont les provenances surtout n'ont probablement rien de commun. Je mets à part, en effet, la cosmogonie, la légende de Héden et du péché originel et les légendes kaïnites. De l'autre côté je vois l'idée pure de Jéhovah, en tant que nom et forme propres de l'Élohim des Hébreux. C'est à ce dernier point seul que se rapportent les traditions du sacrifice de Noah à Jéhovah, et des manifestations de Jéhovah à Abraham et à ses fils, et du vœu de Jacob à Jéhovah, des autels de Jéhovah dressés à Mamré et à Beer-Séba, de la pierre de Beth-El, etc. ; et rien ne rappelle ni ne permet de se rappeler, dans ces simples et brèves mentions de croyances naïves et de cultes élémentaires, la construction qu'un esprit relativement compliqué et déjà tourmenté dut joindre au jéhovisme primitif, pour s'expliquer les commencements de l'homme, du mal et de la société.

Nous retrouverons, dans une autre période de l'histoire de la religion, la cosmogonie, et les légendes en quelque sorte philosophiques qui y sont adhérentes. Mais, puisqu'il s'agit maintenant des origines, je remarquerai que de tout ce que j'ai dit des Sémites primitifs, il résulte l'impossibilité de leur attribuer, d'attribuer au moins aux nomades, la composition spontanée de cette partie développée et profonde du jéhovisme. D'ailleurs le fait seul de l'oubli où tomba parmi eux la doctrine dont nous parlons prouve assez qu'elle avait ses racines ailleurs. On a vu aussi quel lien la rattache aux mythes particuliers de la famille aryo-persane. A cet égard, on peut légitimement en faire remonter certains éléments au temps du passage des Hébreux en Mésopotamie et de leurs plus anciens rapports avec les Aryens du

Tigre et de l'Euphrate. D'autre part, l'idée de l'épreuve, celle de la vie avec les Dieux, le rôle de l'animal, du Serpent, comme tentateur, la forme légendaire de la haine fraternelle et du bon et du mauvais frère, sont autant de points qui rappellent à bon droit l'Égypte, quoiqu'on ne puisse encore invoquer pour ce rapprochement que des analogies fortes mais peu précises. Ce serait donc sous l'influence égyptienne que les Hébreux auraient été conduits à poser les fondements d'un jéhovisme dogmatique et cosmogonique, bientôt avorté par l'effet de circonstances nouvelles, mais qui, à la faveur de l'écriture, survécut au temps de sa formation, et se conserva pour une autre époque et pour d'autres nations.

Mais le caractère propre du jéhovisme, qui devint par un effort si grand et si prolongé la religion exclusive des Juifs, et dont l'origine mêlée remonte aux anciens patriarches, ainsi que j'ai essayé de le montrer, ne dépend point de légendes quelconques ayant eu cours touchant l'humanité primitive. Il réside essentiellement dans une épuration du culte élohiste commun aux anciens Sémites, dans une détermination plus absolue à la fois et plus exclusivement anthropomorphique de l'idée d'Élohim, à la faveur de laquelle les Hébreux pouvaient se confirmer dans l'interprétation qui leur était particulière, et se défendre des tendances des autres peuples de leur sang. L'histoire postérieure à Moïse nous montre cette idée continuant, après la réforme probablement due à ce grand prophète, à se prêter à des cultes idolâtriques. Avant cette réforme, nous voyons, dans la légende, Rachel emporter les *Téraphim* de son père, et ces Dieux portatifs être, dans la bouche de Laban et de Jacob, des Élohim (*Genèse*, XXXI, 19-35). Ce dernier nom a d'ailleurs une grande extension, comme on a pu en juger (ci-dessus § XXX). Mais il en est autrement du nom de Jahvéh, qu'il me reste à expliquer.

Jéhovah, ou Jahvéh, comme l'écrivent aujourd'hui la plupart des exégètes indépendants, — je donne ailleurs mes raisons pour garder la première de ces formes du nom, qui a une sorte de possession d'état littéraire de l'emploi, — Jéhovah vient du radical trilitère *hvh* (quelquefois *hjh*), qui signifie *être* et *vivre* et semble tiré, par une frappante onomatopée, du bruit de la respiration. Le quadrilitère *jhvh* est un futur absolu ancien, pris substantivement, comme le permet l'hébreu, exprimant à la fois l'existence actuelle et l'existence étendue à tous les temps. Un passage célèbre rend, avec une autre forme du futur, cette même idée, étrange seulement pour nos habitudes de langage, et qui confirmerait au besoin l'étymologie précédente. C'est celui où Moïse demande à l'Élohim d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, parlant à lui du milieu du buisson de feu, à Horeb, de quel nom il devra le nommer aux Israélites, quand ceux-ci, étonnés de sa mission, s'in-

formeront du nom de cet Élohim de leurs pères. Dis, répond Élohim, ou Jéhovah, car le même chapitre fait usage des deux noms, dis : « Je suis celui qui suis.... Tu diras aux Beni-Israël : « Je suis m'a en-« voyé à vous (*Exode*, III, 14). » Ici le futur *ahjh* (*Éhéjéh* avec les voyelles) reproduit la signification du nom divin sous une forme moins antique (1).

Le nom sacré de Jéhovah fut donc introduit certainement, et put l'être à plusieurs moments et à plusieurs reprises, non pour remplacer l'idée de la Force ou des Forces, Élohim, mais pour la spécifier et la conserver pure, en la déterminant comme une existence personnelle unique, indéfectible, protectrice des Hébreux. On s'explique ainsi que le premier de ces noms ait paru tantôt seul, tantôt joint à celui d'Élohim, et que ce dernier ait été à volonté changé ou maintenu dans certaines expressions composées, telles que Élohim Tsébaoth et Jéhovah Tsébaoth. Ce mot *Tsébaoth* (*armée, ordre, collection*), appliqué longtemps à l'*Armée des cieux*, c'est-à-dire au soleil, à la lune et aux étoiles, et tardivement à l'*Armée des anges*, quand vint l'angélogie, était de ceux que l'idée générale d'Élohim, avant le jéhovisme, devait naturellement tourner au polythéisme et à l'adoration des êtres naturels. C'est ce qui arriva à Babylone sur le fondement de conceptions analogues (2).

La seule trace bien sensible que les documents anciens nous présentent d'un sens polythéiste d'Élohim est dans la légende fameuse qui sert de prélude à la version jéhoviste du déluge (*Genèse*, VI, 1-4) : « Lorsque Adam commença à se multiplier sur la terre, et que des filles lui naquirent, les fils d'Élohim virent que les filles d'Adam étaient belles, et ils s'en choisirent pour femmes, et Jéhovah dit : Mon esprit ne combattra pas toujours avec Adam.... Les géants (néphilim) furent sur la terre, en ces jours et depuis que les fils d'Élohim s'approchèrent des filles d'Adam et leur engendrèrent. Ceux-ci sont les héros (ghiborim), de toute antiquité hommes de renom. » Malheureusement ce passage n'est éclairci par aucun autre du même genre. Mais en le considérant en lui-même, on ne saurait lui refuser cette signification naturelle : que des êtres puissants et surhumains existaient, puisqu'une race d'Élohim est opposée à la race d'Adam, habitant

(1) Cette étymologie du nom de Jéhovah est loin d'être aussi unanimement acceptée des critiques que sa prononciation : *Jahvé*, à laquelle ils pensent qu'on doit se fixer, au lieu de l'ancien *Jéhovah*; et, d'un autre côté, ils conservent des doutes sur l'époque réelle à laquelle appartient le fameux passage de l'*Exode*. Toutefois je trouve en faveur de l'étymologie en question des autorités sérieuses, avec des variantes d'interprétations dans le détail seulement, et, contre elle, des négations dont le motif est pris de considérations tout autres que philologiques.

(2) Voir *Genèse*, II, 1 ; *Deutéronome*, IV, 19 ; *Ésaïe*, XXIV, 21.

l'*adama*, la terre; que les mariages mixtes causèrent la corruption humaine, ou du moins l'aggravèrent; que, par suite de ces mariages, il y eut ou continua d'y avoir des géants dans le monde, et que, enfin, la déviation morale de l'homme fut signalée par l'apparition des *héros*, c'est-à-dire de ces natures ennemies du respect et des sentiments pieux, mais dont la mémoire s'impose à la postérité par le déploiement de la force et l'étalage des vices. Le côté éthique de la légende n'offre rien que de clair et de conforme aux tendances des Hébreux, à leur attitude en face des anciennes civilisations de l'Asie. Mais le côté mythologique réclame une explication. La meilleure sera celle qui se fondera sur ce même fait d'antagonisme, en y faisant seulement la part d'une certaine accession de l'esprit des nomades aux fables polythéistes des autres peuples.

Deux interprétations ont eu cours autrefois. D'après l'une, les fils d'Élohim ne désigneraient que les puissants du monde, et leurs mariages seraient de simples mésalliances. Une aussi froide hypothèse détruit les proportions de la légende et ne rend compte ni de la différence de nature des races, nettement exprimée pourtant, ni des graves conséquences physiques et morales de leur mélange. Et on remédie faiblement à ce défaut en supposant arbitrairement pour les filles d'Adam celles de Kaïn, pour les fils d'Élohim ceux de Seth. D'ailleurs, ces deux lignées ne sont opposées nulle part et ne sauraient l'être, car elles n'appartiennent point à une seule et même tradition, Kaïn n'étant point nommé dans les fragments élohistes, et Seth ne figurant que par un passage interpolé dans les jéhovistes. L'autre interprétation que j'ai à rappeler est mythologique, et, en cela du moins, préférable. Les fils d'Élohim seraient des *anges déchus* mariés à des mortelles. Ce sens parut naturel aux Juifs, après l'exil, et aux premiers chrétiens; il se trouve développé dans les livres apocryphes et indiqué dans les lettres apostoliques (1). Mais la démonologie, sur laquelle il repose, était étrangère aux anciens Hébreux : aucun point n'est plus avéré pour la critique.

C'est dans l'antiquité sémitique et à la fois dans l'antiquité aryenne, c'est dans une communication des races, antérieure à l'histoire, supposable cependant sur des inductions légitimes, qu'il faut chercher probablement la signification des Beni-Élohim. Nous avons remarqué déjà le rapport du Kronos des Pélasges avec le Bel de Babylone. Les Titans de la mythologie grecque (et nous savons que Japhet, l'un d'eux, se retrouve parmi les fils de Noah et les pères du genre humain des Hébreux) étaient des forces anthropomorphisées, forces cosmiques, terrestres, humaines et intellectuelles aussi. Fils du Ciel,

(1) Voir II *Ep. Petr.*, II, 4; *Ep. Jud.*, 6, et le *Livre d'Hénoch.*

astres et mouvements célestes, puissances volcaniques, inventeurs des arts, ancêtres des hommes, toutes ces qualités étaient rassemblées chez les Ouranides. Il est également certain que le concept du divin, à Babylone, portait sur les grands êtres matériels du cosmos et sur les premiers révélateurs des arts et des sciences, auxquels il faut joindre ici les fondateurs d'empires, les dominateurs, les forts de la terre; et que les générations humaines se rattachaient, dans le même ordre d'idées, à des dynasties divines. Ainsi, les radicaux sémitiques si voisins les uns des autres; *alh*, *bhgl*, *blh*, *hgl*, dont j'ai rendu compte, et qui signifient *force*, *maîtrise*, *antiquité*, *hauteur*, désignaient, en s'appliquant aux Dieux, des notions en grande partie semblables à celles qui constituèrent les Titans. Quelle que soit celle de ces racines qu'on préfère, pour servir à la traduction, peut-être un peu libre, que les Hébreux firent de ces êtres mythologiques pour les adapter à leur langage, les Beni-Élohim ne représentent pas moins les rejetons hommes-Dieux de la divinité babylonienne, et quelque chose d'analogue aux fils d'Ouranos ou aux fils de Kronos. (Ces derniers figurent dans la mythologie hellénique comme les produits d'une seconde évolution où reparaissent les principaux traits de la première.)

La révolte et la chute des Titans sont des mythes de la plus haute antiquité grecque, et dont l'origine aryenne est connue. La lutte des nuages contre la lumière dans le *Rigvéda*, la titanomachie plus anthropomorphique d'Hésiode et la punition des puissances rebelles, admise dans les chants homériques, l'insurrection originelle d'Ahriman et la condamnation des Dews, dans le mazdéisme, enfin les excès des géants antédiluviens de la *Genèse*, et même l'entreprise impie des hommes de Babel, ne font que répéter une seule idée primitive, variée selon l'intelligence et la moralité des peuples. En lisant certaines légendes, à la vérité tardives et altérées, comme les rapportent des collecteurs de traditions sémitiques (1), il est difficile de ne pas croire que l'Asie occidentale polythéiste avait dans la haute antiquité ses fables particulières de ce genre. Nous ignorons quel degré de ressemblance elles pouvaient offrir avec les mythes mazdéens, ou avec ceux que les poètes grecs ont mis en œuvre; mais elles avaient pour sujet des combats livrés entre les puissances humano-divines sorties des forces premières, leur révolte contre celles-ci, leur défaite et leur dispersion. L'Égypte, à son tour, nous ne savons malheureusement pas bien encore à dater de quelle époque, mais enfin l'anti-

(1) Voir les fragments de Bérose, éd. Richter, p. 21 et 59, ceux de Sanchoniathon, éd. Orelli, p. 24 et suiv. — Voir aussi Volney, *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*, t. I, chap. XIII, pour les citations, non pour l'usage véritablement absurde qu'il en fait en adoptant la mythologie de Dupuis.

quité égyptienne nous apporte son dogme des *Fils de la défection* et de la victoire du *Seigneur suprême*. Il faut tenir compte de ce que les données du problème du mal dans le monde et les éléments généraux du sentiment religieux ont dû suggérer d'idées communes aux hommes des races les plus différentes. Mais il ne faut pas non plus oublier que l'existence des mythes dont nous nous occupons nous amène ici à un lieu et à un temps où plusieurs de ces races ont dû être en communication plus ou moins prolongée.

Si nous ne pouvons plus guère déterminer la forme phénicienne ou babylonienne de la Révolte, on voit que nous en avons une forme hébraïque, imparfaitement adoptée et développée, dans la légende jéhoviste de Babel et dans le prélude jéhoviste de la légende du déluge. Ces deux documents témoignent d'une double inspiration chez les Hébreux : sentiment de haine et d'horreur, trop motivé sans doute, en face de la civilisation matérielle d'une partie du monde élohiste; acceptation partielle des données mythologiques et polythéistes qui nous sont parvenues, transformées d'une autre façon, dans les Ouranides et les Kronides, ces Beni-Élohim de la Grèce. Les Hébreux, plus francs anthropomorphistes que les Grecs, ont attribué à de simples mortels la tentative impie de la tour de Babylone, tandis que la version hellénique du même concept met en jeu des géants qui entassent des montagnes pour atteindre le ciel, et que les Sémites des branches civilisées se servaient probablement pour le même objet de ces êtres hybrides et monstrueux qui figurent dans leurs cosmogonies. Les géants se retrouvent dans les légendes des nomades, mais là leur place est avant le déluge. Ils sont encore des hommes, au moins sont-ils engendrés par les filles d'Adam; mais leurs pères sont les Beni-Élohim, c'est-à-dire les fils des Forts, extérieurs à l'humanité, peut-être les Dieux de certains autres peuples, les *Démons* des traditions qui s'établiront plus tard lorsqu'une couche nouvelle de mythologie sera déposée chez les Juifs transportés à Babylone. Les rejetons de ces mariages impies ont fourni aux anciens jéhovistes, comme au rédacteur du *Livre d'Hénoch* bien des siècles après, l'explication de l'origine des sciences, des arts, du luxe et de la guerre dans l'humanité, et en un mot des causes du déluge.

Le jéhovisme suit en cela sa tendance ordinaire à lier les idées de la civilisation et du mal, et à ne point se renfermer dans la sphère humaine. C'est ainsi qu'il compose la légende de Kaïn, en rapport immédiat avec Jéhovah; qu'il présente Kaïn, impuni, non pardonné, après son crime, comme fondateur de la première ville, et ses descendants Joubal et Toubal comme les premiers artistes et les premiers ouvriers; et c'est lui qui, cherchant une racine du péché plus profonde que le premier fratricide, a raconté la tentation par le Serpent de la mère

des humains. L'élohisme, au contraire, rapporte simplement les générations d'Adam par Seth, et se borne à mentionner la corruption humaine avant le déluge comme un fait naturel imputable à l'homme (*Genèse*, v, 1-28, 31-32; vi, 9-12). Cette dernière forme du travail légendaire peut appartenir à des tribus d'un esprit plus primitif et moins troublé par certains spectacles. L'autre peut provenir de familles qui adoptaient le nom de Jéhovah et se séparaient de l'élohisme, parce qu'elles avaient sous les yeux des cultes élohistes corrompus. Une scission formelle entre Hébreux aurait pu naître de ces circonstances; mais elle ne s'accomplit pas, et nous venons d'examiner les seuls signes qui en subsistent encore. Plus tard les deux traditions se rejoignirent, parce que les croyances étaient au fond les mêmes.

Mais si ces considérations sont justes, nous avons là une sérieuse indication de l'antiquité du jéhovisme. En effet la situation historique où nous trouvons les motifs originels de l'adoption du nom et du culte de Jéhovah peut remonter jusqu'au temps de la fondation de l'empire chaldéen (vers l'an 2000) et se prolonger durant toute la période du parcours des tribus sémitiques nomades dans les contrées imparfaitement soumises à la domination des empires où nous savons que se sont rencontrées dans l'antiquité tant de races et de langues diverses. Et si nous remarquons de plus que le jéhovisme, après Moïse, devint la forme la plus sobre de la religion des Israélites, ce que précisément avait été l'élohisme ancien, tandis que le jéhovisme ancien avait élaboré des dogmes véritables qui tombèrent ensuite dans l'oubli, il est difficile de ne pas conclure que ce dernier était antérieur à la réforme mosaïque (1).

Je réunirai maintenant les deux ordres de documents, si semblables en général pour tout ce qui intéresse la conscience religieuse, et je tâcherai de distinguer les croyances primitives des Hébreux. La première de toutes concerne la création et la domination du monde par l'être anthropomorphe appelé Élohim ou Jéhovah. Nous retrouverons ailleurs les idées réfléchies de cosmogonie sous leur double élaboration. Bornons-nous à en extraire le sentiment et l'inspiration communes.

Élohim fait, ou fait être par sa parole, la lumière, les cieux, la terre et leurs *armées*; il fait Adam; il le fait à sa ressemblance; il *les* fait

(1) La critique va aujourd'hui plus loin dans la réaction contre le système qui donnait pour origine au culte de Jéhovah la révélation mosaïque, et certains auteurs voudraient faire remonter ce culte plus haut même que l'élohisme, *au sein d'une tribu sémitique donnée*. Aussi haut, la portée des arguments peut y aller; plus haut, c'est difficile, en présence de la généralité sémitique des idées assemblées sous la dénomination élohiste.

mâle et femelle et *les* nomme Adam (*Genèse*, I, 1, 26, 27 ; II, 1, et V, 1, 2). Il les bénit, leur dit de se multiplier, de se nourrir de l'herbe et des fruits de la terre et de s'assujettir les animaux (I, 28, 29). Il ouvre les sources du déluge, après que les hommes ont corrompu leurs voies devant lui, mais il fait *alliance* avec Noah, *homme juste, entier*, qui *marche avec Elohim* ; il le sauve des eaux, le bénit lui et ses générations; leur défend de verser le sang humain, et leur livre les habitants terrifiés de l'air, de la terre et des mers pour s'en faire une nourriture, toutefois non sanglante (VI, 9 et suiv.; VII, VIII, *passim*, et IX, 1-17).

Cette première alliance est suivie de l'alliance d'Élohim avec Abram, de l'institution de la circoncision, de la promesse de générations innombrables et du futur établissement en Kanaan. Le nom d'*Ab-ram*, *Père élevé*, est changé en celui d'*Ab-raham*, *Père de la multitude* (XVII, 3-27). C'est ici le fondement de la croyance d'Israël en sa nationalité providentielle. J'ai dit les raisons qui permettent de la reporter à des temps antérieurs au séjour en Égypte.

Jéhovah-Élohim forme Adam de la poussière d'Adama (la terre), souffle la vie dans ses narines, plante le jardin de Héden et intime à l'homme le premier commandement, la première défense. Il forme de la terre les animaux et leur fait donner des noms par l'homme. Il forme la femme d'une côte prise à l'homme et remplacée par de la chair. Après la tentation et le péché il expulse de Héden le couple qui a voulu attenter à sa science et pourrait aussi prétendre à l'immortalité. Il le condamne à vivre péniblement sur la terre en travaillant, à souffrir et à mourir (*Genèse*, II, 4; III, 24). Jéhovah intervient ensuite sur la terre où il reçoit en personne les offrandes des fils d'Adam. Il laisse errer Kaïn impuni après son crime, et permet ains la fondation des villes et des arts. Plus tard, en présence de la corruption des voies du monde, il se repent d'avoir fait l'homme, détruit les êtres par le déluge, pardonne à Noah et aux siens seulement, les sauve avec tout ce qui est nécessaire à leur conservation, et respire, satisfait, la fumée du sacrifice d'actions de grâces (IV, 1-24; VI, 1-8; VII, VIII, IX, *passim*).

Jéhovah *descend* de nouveau sur la terre, à l'occasion de la construction de Babel, disperse les audacieux et confond leurs lèvres. Enfin il se manifeste à plusieurs reprises, pour appeler et conduire Abraham dans les épreuves de sa vie nomade, et lui promettre pour l'avenir une grande postérité et la possession de Kanaan. Élohim ou Jéhovah se révèlent au patriarche, à Hagar, à Saraï, ses femmes, à des rois liés à sa destinée, tels que Pharaon ou Abimélek. Dans toute cette série, les deux ordres de légendes se rejoignent et suivent une marche parallèle. Seulement, la légende de Sodome et le récit le plus

complet de la vocation d'Abraham, ainsi que de la grâce accordée à Sarah, appartiennent à la série jéhoviste.

Ce que je veux conclure de ce rappel de textes, c'est la croyance aussi expresse que possible des deux côtés, et aussi ancienne que la tradition hébraïque elle-même, en un être supérieur, essentiellement existant, élevé, puissant, anthropomorphe ; qui a fait les cieux, la terre, l'homme; qui intervient pour la conduite de son ouvrage; qui punit ou récompense les actions, selon qu'elles s'éloignent de sa droiture ou se règlent sur elle, et contracte avec les descendants d'Abraham pour les conduire à la destinée dont ils auront à se rendre dignes. Cet être de forme humaine idéale, indéfectible, opérant sur le monde en qualité de Providence, est défini dans la formule de bénédiction de Malkisédek, le soi sacrificateur de Salem : « Béni soit Abraham par le Fort, l'Élevé, possesseur des cieux et de la terre, » à laquelle Abraham répond, en ajoutant le nom de Jéhovah : « J'ai levé la main vers l'*Existant*, Fort, Élevé, possesseur, etc. » L'idée de possession comprend dans l'hébreu celles de production, de formation, d'acquisition, naturellement liées, et nous interdit toute recherche métaphysique sur l'acte générateur, qui est ici le titre suprême de la possession.

Une recherche de ce genre est étrangère à l'esprit religieux et ne convient qu'aux époques où la foi cherche à s'appuyer sur un idéal rationnel qui, poussé à l'absolu, se trouve n'avoir plus de base dans les catégories de l'entendement. Rien n'est si vain que la prétention souvent affichée par la critique, soit apologétique, soit offensive, de déterminer la valeur exacte du mot *créer* (bârâ) au début de la *Genèse*. L'idée générale de faire, engendrer, produire, suffit largement à la foi primitive; elle établit la suprématie du créateur et la dépendance du créé, sans qu'il paraisse nécessaire de se demander si cet auteur des choses n'a pas toujours eu néanmoins un objectif en regard de lui. Sans doute une idée confuse de préexistence matérielle, élémentaire, chaotique, est au fond de l'esprit, et la *Genèse* en offre une très forte trace; mais, d'un autre côté, les deux grandes réalités du point de vue primitif, le ciel et la terre, sont simplement dites créées ou faites, et l'on sent bien que l'idéal religieux s'opposerait à toute détermination philosophique d'un véritable être préexistant qui diminuerait l'indépendance ou la virtualité unique du générateur de l'univers.

Ce qui est plus intéressant et plus positif ici que la critique de l'idée de création, c'est celle des rapports entre la créature pensante et son créateur. A cet égard, le concept hébreu est très remarquable, et d'autant plus qu'on le jugera joint à une thèse plus énergique du pouvoir divin. S'il est dit qu'Élohim fait l'Homme à sa ressemblance, il ressort aussi de toutes les légendes qu'Élohim et Jéhovah sont à la

ressemblance de l'Homme et représentent l'Homme parfait, immortel et maître des choses. Le créé communique par les sens avec la créature. Adam, ses fils et les patriarches descendants de Noah ont des visions divines d'un caractère anthropomorphique net, indéniable.

Il résulte de là que les Hébreux, comme les Grecs, élèvent la personne humaine à un très haut degré de dignité. L'idée d'alliance ou contrat de l'Homme avec Dieu devient le principe générateur de la religion d'Israël, et appose à sa foi le sceau éclatant de la justice et de la liberté, grâce à l'identité d'essence des contractants et nonobstant l'inégalité sans mesure des puissances.

La croyance anthropomorphique se marque en traits plus nombreux et plus familiers dans le jéhovisme que dans l'élohisme, non pas plus accusés au fond. L'Élohim de la cosmogonie est un être qui *voit*, *dit*, *fait*, *juge*, *bénit*, *se repose*. Adam est à sa ressemblance comme Seth est à la ressemblance d'Adam (*Genèse*, I, 27, et V, 2, 3). L'Élohim du déluge *parle* à Noah, lui révèle ses intentions, lui détaille les moyens de salut, lui parle de nouveau pour le faire sortir de l'arche, fait alliance avec lui, avec sa semence, avec les animaux, avec la terre, et promulgue une loi morale. Si nous passons aux légendes des patriarches hébreux, Élohim parle à Abraham prosterné, lui promet un fils de Saraï, une postérité puissante, innombrable, un établissement territorial, et lui prescrit la circoncision de sa race en *signe d'alliance*, puis *monte en s'éloignant*. Après la naissance d'Isaac, Élohim intervient pour rassurer le cœur d'Abraham sur le sort d'Ismaël et de la mère d'Ismaël, et lui commander d'obéir sans scrupule aux passions de Saraï. Dans le désert de Beer-Chébah, il entend la voix de l'enfant abandonné, et communique avec Hagar par un *envoyé*. Il apparaît en songe à Abimélek pour lui apporter un avertissement et des menaces. Enfin, c'est lui qui *met à l'épreuve* Abraham dans la première partie de la légende du sacrifice d'Isaac.

Les envoyés d'Élohim jouent un grand rôle dans les légendes de Jacob. Le patriarche en rencontre de campés au lieu qu'il nomme Mahanaïm, ou *Deux-camps* (le camp d'Élohim et le sien); et il lutte sans plier, du soir au matin, avec un *homme* du nombre de ces êtres divins, ou plutôt et plus littéralement avec Élohim lui-même, dans cet autre lieu qu'il nomme Penou-El (*Face de El*) parce qu'il y est resté vivant après avoir *vu Élohim face à face* (XXXII, 24-30). C'est l'origine du nom d'Israël (*Droit devant El*) donné à Jacob le *Supplanteur*. Dans la crise qui suit le crime de Siméon et de Lévi, Élohim indique Beth-El comme lieu de retraite au fugitif, et lui dit d'y élever un autel à cet El qui déjà lui est apparu quand il fuyait la colère

d'Ésav (1). Jacob enfouit sous un térébinthe les *Élohim étrangers* et les bijoux idolâtriques qui se trouvent dans sa maison ; il voue, au lieu dit Beth-El (*séjour de El*), un culte exclusif au dieu qui l'a sauvé de son frère et qui le protège encore en jetant la *terreur d'Élohim* sur les habitants de Séchem. Élohim s'y révèle de nouveau à lui sous le nom de El-Schaddaï, lui réitère les promesses faites à Abraham, et *monte* après lui avoir parlé (*Genèse*, xxxv, 1-15).

La personnalité de Jéhovah se marque par des traits plus passionnels et plus détaillés. Rappelons d'abord, sans y insister, l'œuvre plastique de la formation de l'homme, de la femme et des animaux, la plantation du jardin, les promenades, la voix, les entretiens avec Adam, Ève et Kaïn, les habits de peau, l'interdiction de l'arbre de la science et l'expulsion de Héden, les motifs jaloux donnés à ces actes, le repentir d'avoir créé, lorsque la race humaine vient à être altérée par les mariages des fils d'Élohim, la porte de l'arche fermée, la complaisance à respirer l'odeur du sacrifice de Noah, la réflexion, la résolution conservatrice qui suivent, enfin la descente pour voir la ville et la tour des Beni-Adam après le déluge et confondre les projets ambitieux des constructeurs de Babel. Le sentiment dominant de toutes ces légendes est l'approbation de la vie pastorale; par contre, la réprobation des œuvres de science, d'art et d'organisation politique, auxquelles se livraient certaines branches de l'élohisme. C'est une invariable loi de l'histoire, que le développement de la *civilisation* entraîne, en même temps que la complication croissante, ou la corruption ou des espèces nouvelles de corruption des rapports des hommes. Le sentiment pessimiste qui peut inspirer de nos jours la thèse d'un J.-J. Rousseau sur l'influence des sciences et des lettres est celui-là même qui, beaucoup mieux justifié, motivait il y a quatre mille ans la condamnation des établissements civils, prononcée par les pasteurs pieux.

Nous venons de voir que la révélation abrahamique et même une révélation noahtique antérieure appartiennent aux documents élohistes. Cependant la mention expresse de ce qu'on a nommé la *vocation* d'Abraham, ou de la mission divine qui lui fait quitter sa famille et commencer sa vie errante, une idée plus large, une forme plus universelle des promesses faites aux *familles de la terre* dans la personne et la race du patriarche (*Genèse*, xii, 1-3), distinguent le jéhovisme. A part cela, légendes et croyances, des deux côtés, sont parallèles. Jéhovah intervient chez Pharaon, au sujet de Saraï, à peu près comme Élohim chez Abimélek. Rébecca et Saraï ont à l'é-

(1) La rédaction de la légende de la première révélation à Beth-El est du style jéhoviste, et se retrouvera ci-après.

tranger des aventures analogues. Les vies d'Abraham et d'Isaac servent de thème à des faits semblables et à des rapports tout pareils avec Abimélek, les uns élohistes, les autres jéhovistes. Si dans un récit, Hagar, chassée de la maison d'Abraham, entend du ciel la voix d'un envoyé d'Élohim, dans un autre récit, Hagar enceinte et fuyant sa maîtresse voit aussi près du puits *du Vivant Voyant* un mystérieux *El Voyant* ou *de Vision* qui est Jéhovah ou son envoyé. Abraham, dont j'ai cité les visions élohistes, *invoque le nom de Jéhovah* à Beth-El (séjour de El) ; il y dresse un autel. Il en élève un autre dans le bocage de Mamré, et plante des arbres au puits du Serment, Beer-Chébah, en l'honneur du même être. Un envoyé de ce dernier lui parle à Jahvéh-iiréh (Jéhovah y pouvoira), retient le couteau levé sur Isaac, et substitue un bélier à la victime demandée par Élohim. Les visions et révélations jéhovistes d'Abraham et de Jacob sont plus développées et plus pittoresques que leurs analogues élohistes, sauf pourtant la lutte de Jacob, mais n'apportent pas de changement grave dans la manière de se représenter la divinité en ses manifestations.

Une légende non moins intéressante que celle de la lutte avec Élohim est la légende de l'*échelle des envoyés*. Le curieux mélange qu'on y remarque entre les deux vocabulaires divins montre en quelque sorte leur point de suture et prouve l'identité de l'imagination religieuse sous sa double forme, au moins à dater d'une certaine époque. Jacob, parti de Beer-Chébah pour Haran, se couche en voyage, avec une pierre pour chevet. Il songe, et voit une échelle qui pose sur la terre et monte jusqu'aux cieux. Les envoyés d'Élohim vont et viennent sur les gradins. Jéhovah se tient dessus et dit : « Je suis Jéhovah, Élohim de ton père Abraham, Élohim d'Isaac, etc. ; je suis avec toi, etc. » Là se répètent les promesses connues, et Jacob dit en se réveillant : « Jéhovah est ici et je l'ignorais. » Il éprouve la terreur sacrée et dit encore : « C'est la demeure d'Élohim et la porte des cieux. » Enfin il fait ce vœu : « Si Élohim est avec moi, me garde, me nourrit et me ramène, Jéhovah sera mon Élohim » (*Genèse*, XXVIII, 10-22). C'est à Beth-El que la scène se place, aussi bien que la révélation élohiste après le crime des fils de Jacob. Chacun des deux documents rattache à la vision qu'il rapporte l'origine du nom de ce lieu sacré, qui, ainsi revendiqué par les Hébreux des deux cultes, resta pour eux tous également un séjour de l'être suprême, jusqu'au temps de l'édification du temple à Jérusalem.

Deux visions jéhovistes d'Abraham, dont l'une se développe en se liant à la légende de Sodome, achèveront de nous instruire de la religion sémitique dans l'état patriarcal. La première porte avec elle la preuve intrinsèque d'une composition postérieure à l'Exode, puisque

les quatre siècles de durée de l'asservissement en Égypte y sont prophétisés. Mais la situation de l'âme religieuse y est peinte en traits frappants dont quelques-uns ont un caractère indépendant du temps. Abraham converse en songe avec Jéhovah, qui lui promet protection, récompense et un héritier sorti de ses entrailles. Jéhovah le *fait sortir* et lui montre les étoiles du ciel, innombrables comme la postérité promise. Abraham croit, et *le croire lui est compté à droiture* (réflexion dogmatique et que l'on jugea difficilement primitive). Néanmoins il demande un signe de la vérité. Alors, à l'issue d'un sacrifice étrange, une vision nouvelle et plus imposante se produit. Le sommeil et la terreur envahissent l'âme du patriarche, au soleil couchant, pendant qu'il chasse les oiseaux de proie abattus sur les cadavres qu'il a faits ; une voix intérieure lui révèle l'avenir du peuple hébreu ; un four fume dans les ténèbres ; un brandon de feu traverse les membres épars des animaux sacrifiés (*Genèse*, XVI, 1-17).

La légende de Sodome, précédée de l'apparition de trois hommes divins à Abraham et à Saraï dans le bocage de Mamré, est remarquable par le mélange naïf d'un anthropomorphisme on ne peut plus accusé et de cette espèce d'indétermination si naturelle dans les phénomènes de vision religieuse, où celui qui les éprouve ne saurait fixer toujours exactement ses idées, à moins de sortir de son état par la réflexion, ni celui qui les raconte ne sent le besoin de faire ce travail, tant qu'il est avant tout croyant, et que son impression l'occupe tout entier. *Trois hommes* reçoivent l'hospitalité de la tente ; ils parlent au pluriel, ils parlent au singulier ; puis c'est Jéhovah qui converse avec Abraham et avec Sara. Abraham accompagne *les hommes* se dirigeant vers Sodome et se tient, dit le texte, *devant Jéhovah,* qui vient de *descendre* pour s'assurer du fondement de la clameur arrivée jusqu'à lui au sujet des villes impies. Là se place le dialogue célèbre des *cinquante justes,* entre Jéhovah et Abraham. Puis ils se retirent tous deux, et la légende de Lot et de la pluie de feu commence par la mention de l'arrivée *des deux envoyés* à la porte de Sodome (*Genèse*, XVIII entier et XIX, 1). Nulle analyse psychologique ne vaudrait la lecture attentive de ce chapitre pour faire sentir l'état de croyance forte, arrêtée, confuse pourtant, dans lequel vivaient les auteurs de ces récits légendaires, ainsi que le genre des représentations divines qui frappaient leurs âmes.

La communauté de nature de l'homme et de la divinité est un principe essentiel des religions antiques, admis d'autant plus naïvement qu'on se rapproche de l'état primitif dans chaque série religieuse. Chez les Chinois, et sous cette forme de croyance qu'on a quelquefois nommée le *chamanisme*, ce sont des *Esprits* moteurs ou anima-

teurs, protecteurs, punisseurs, répandus dans la nature, qui sont les supports de la puissance divine. En Égypte, les êtres naturels, vivants, servent de réceptacle aux Dieux ; et des âmes plus ou moins élevées informent les corps et parcourent l'univers. Ici l'idée de la puissance génératrice par soi, là celle de l'ordre suprême marquent le trait principal de la spéculation commençante. Les anciens Aryens, puis les races grecques, italiques et autres, divinisent les phénomènes objectifs personnifiés, et leurs propres notions d'ordre passionnel ou moral, sans qu'on voie d'abord où pourra s'arrêter ce procédé de division. Cependant la réflexion tend de bonne heure à constituer des Olympes pour mettre une borne au développement mythologique, et, d'une autre part, à rendre raison de ce développement à l'aide du panthéisme ; d'où la double tendance vers l'anthropomorphisme le plus positif, qui sacre en quelque sorte la personne humaine, et vers la philosophie naturaliste qui l'abolit. Enfin, les Sémites s'appliquent essentiellement à la notion de force et de cause, toujours sur le modèle de l'homme, et, par suite, aux différents attributs de la souveraineté, qui sont sujets à s'éloigner plus ou moins de l'anthropomorphisme en s'identifiant avec des représentations naturalistes. Mais parmi eux, les Hébreux fixent leur pensée sur un personnage unique, tout-puissant et de tout temps existant, s'estiment en rapport personnel avec lui ou avec ses mystérieux envoyés (qui ne leur sont connus qu'en cette qualité) et lui vouent un culte exclusif, en luttant victorieusement contre l'instinct, l'imitation ou la tradition de pratiques religieuses d'un genre plus bas.

Ce culte est d'une grande simplicité. Il y a d'abord le lieu sacré, celui où telle vision, telle apparition s'est produite, celui que ces esprits naïfs, en conséquence de la révélation qu'eux ou leurs ancêtres y ont eue, regardent comme un séjour particulier du Fort ou de l'Existant. C'est communément un lieu élevé ou un bocage. L'arbre et le puits prennent une valeur religieuse dans ces contrées souvent stériles que parcourent les nomades. Un chêne, un térébinthe, grâce à l'impression reçue de la puissance et de la pérennité végétatives, ou de quelque propriété particulière, participent du caractère divin, sans que pourtant le culte proprement dit semble s'y adresser jamais. On voit les patriarches planter eux-mêmes des arbres dans ces lieux propres à la végétation où ils invoquent spécialement le nom divin ; ainsi à Beer-Chebah. Le choix d'un haut-lieu, tel que Beth-El, doit aussi avoir quelque liaison avec cette autre idée de l'Élevé sous laquelle nous avons vu que se représentait la divinité.

Il y a ensuite la commémoration et le signe matériel de la révélation divine, qui ne sont pas moins simples. Un autel, c'est-à-dire une construction grossière dressée sur le sol, sert à la mémoire et à la

tradition, et, de plus, aux offrandes ou sacrifices inhérents à presque tous les cultes. On voit Noah, Abraham, Isaac, Jacob, élever de ces tertres sacrificatoires (le nom d'*autel* a pour radical en hébreu celui de *sacrifice*). Jacob érige une pierre unique, une stèle, pour servir de témoignage entre son beau-père et lui, puis forme un monceau de pierres sur lequel ils mangent ensemble, et du haut duquel Jéhovah les suivra des yeux l'un et l'autre après qu'ils se seront séparés. Ici, la cérémonie est de nature toute civile, quoique sous une invocation religieuse. Ailleurs, à Beth-El, Jacob dresse pour stèle la pierre où sa tête a reposé pendant la vision jéhoviste de l'*échelle des envoyés*, et il la consacre en l'oignant d'huile : récit qui est répété, avec mention d'une libation, dans le document élohiste relatif à une vision diurne du patriarche au même lieu.

Il n'est pas douteux que ces applications des idées de divinité et de culte, si intéressantes par leur extrême sobriété, ne laissassent subsister auprès d'elles des superstitions d'une espèce inférieure et des usages d'idolâtrie presque fétichiste. Les *Élohim* ou les *Téraphim* de Rachel, idoles, forces protectrices de la famille de son père ; les *Élohim* et les bijoux fétiches, enterrés sous le térébinthe à Chichem, au moment de la fuite de Jacob et de ses fils, en sont la preuve certaine. Mais cette dernière légende montre aussi l'ardente impulsion des patriarches à revenir à la pureté de leur foi dans les occasions dangereuses, et à fonder tout grand espoir sur la protection d'un être unique. Il y a lieu de croire que les habitudes idolâtriques étaient conservées ou renouvelées principalement par les femmes et par les membres inférieurs ou d'origine étrangère des familles patriarcales. Ainsi, c'est longtemps avant Moïse, probablement, que commença la lutte entre les tendances du vulgaire hébreu, fortifiées par l'exemple et le voisinage du sémitisme polythéiste, et cette disposition d'âme absolue, rigoureuse, étroite, forte, élevée, qui, jusqu'à son plein triomphe, a produit les phénomènes religieux extraordinaires dont la puissance est encore sur nous, après quatre mille ans peut-être.

La comparaison des deux ordres de documents de la *Genèse* a conduit quelques exégètes à penser que les sacrifices n'appartenaient point à l'antique tradition du culte élohiste. Cette vue systématique me semble erronée. Il faudrait des arguments tirés solidement des textes, pour nous faire admettre, au sujet d'une notion de culte tellement essentielle et ancienne en tous lieux, que l'élohisme hébreu en fût affranchi, tandis que toutes les autres religions sémitiques lui ont donné une importance au moins aussi grande que l'ont fait les religions aryennes, chamitique, chinoise. Sans doute il est *a priori* probable que, chez les Sémites comme chez d'autres peuples, le sacrifice pri-

mitif n'a été que l'offrande, un partage des biens de la terre avec la divinité, et que des victimes n'ont pas été offertes avant l'époque, si reculée soit-elle, où commença l'usage du meurtre et de la nourriture animale. Mais précisément la distinction des deux temps ne peut se tirer que du document jéhoviste, lequel recueille une tradition de vie édénique et met dans la bouche de Jéhovah, la simple permission des aliments végétaux (II, 9, 15-16); au lieu que l'élohiste, après le récit du déluge, prend les animaux que le jéhoviste a dépeints comme les compagnons de l'homme dans Héden, et les fait livrer à la terreur et à la boucherie par une loi d'Élohim (IX, 2-3).

Il importe peu que les légendes jéhovistes des patriarches mentionnent plus d'autels et de sacrifices que les autres, puisque ces dernières en rapportent aussi, et qu'on y voit Jacob bâtir à Chichem un autel (XXXIII, 20) et égorger des animaux à Beer-Chébah, au moment de descendre en Égypte (XLVI, 1). Mais ce qui doit nous frapper, c'est que le sacrifice remarquable entre tous est commandé par Élohim à Abraham en manière d'épreuve. Le grand patriarche obéit à la voix de ce Dieu, monte à Morija, prend son fils pour victime et lève le couteau (XXII, 1-10). Il est impossible ici de ne se pas souvenir de ces sacrifices d'enfants à Baal ou à Moloch, qui rendirent partout et si tard les religions sémitiques abominables, en dehors des Hébreux, à Babylone, à Tyr et à Carthage. L'idée d'une *épreuve*, exprimée formellement au début de ce récit, oblige notre conscience à distinguer profondément la légende conçue dans cet esprit d'avec ce qu'elle serait au cas où un sacrifice effectif y serait rapporté. Toutefois l'horreur en reste assez grande; et tout ce que le fanatisme de la foi, tout ce que l'image d'une divinité jalouse et cruelle, tout ce que le sentiment de l'expiation et de la terreur ont produit d'actes lamentables dans le monde se présente à notre pensée. Nous mesurons la distance qui sépare l'élohisme des patriarches de celui des Babylones. Nous comprenons que ce dernier est un culte oscillant de l'orgie au meurtre, sous la pression de la croyance en une puissance surnaturelle génératrice et exterminatrice; et que l'autre est la foi dans un être dirigeant qui ne punit pas sans justice et n'éprouve que pour le bien. Nous ne tenons pas moins là la racine commune de deux cultes, qui, jusqu'au bout de leur plus extrême divergence, conserveront aux yeux du philosophe un principe où ils se réunissent.

Cette parenté de toutes les religions sémitiques se trahit donc dans la légende du sacrifice d'Isaac. Elle devait naturellement paraître chez les Hébreux sous la forme élohiste, qui leur est, jusqu'à certain point, commune avec toutes les nations du même sang. Au contraire, le Jéhovisme, tout en conservant les sacrifices, et même en les multipliant, les amenant à l'état de cérémonies habituelles, dut en dimi-

nuer l'horreur et en exclure plus absolument les cas atroces, produits de circonstances exceptionnelles dans un culte moins journalier. C'est l'effet naturel de la réglementation. Et l'on peut s'expliquer que l'apparition de l'envoyé divin qui arrête la main d'Abraham et substitue à la victime demandée par Élohim une victime plus vulgaire soit du style jéhoviste (XXII, 11-14), par cette raison que la pensée créatrice de la légende du mont Morija savait les sacrifices d'enfants exigés, dans certaines tribus, par un être suprême du radical de El, alors que le nom de Jéhovah ne se prêtait pas d'ordinaire à de semblables actes.

En résumé, nous avons un motif général pour assurer que les sacrifices sanglants ont dû appartenir aux deux traditions ; nous en avons de particuliers pour croire que la tradition élohiste les a eus peut-être moins communs, moins organisés, et s'est vue parfois tentée de les rendre plus atroces. Quant au fait de la fréquence relative de ces cérémonies dans le jéhovisme, il est des plus simples. En effet, un caractère frappant et répété des documents jéhovistes est la haine du labour et de la vie sédentaire. Ils émanent donc des nomades les plus attachés de tous à l'existence pastorale, de ceux qui l'ont le plus exclusivement adoptée, et qui, en conséquence, ont eu toujours le plus de victimes à égorger, comme ce berger Habel, leur prototype, dont Jéhovah agrée les *morceaux gras*, en dédaignant les fruits du cultivateur Kaïn.

Aux sacrifices sanglants, à l'usage de la nourriture animale se rattache la distinction des animaux en *purs* et *impurs*. Ici, ce qui est classification minutieuse et système doit se rapporter aux ordonnances, bien postérieures, de la loi mosaïque. Mais on manque de bonnes raisons pour refuser à une antiquité plus reculée le principe de la diététique religieuse, ou pour le réserver au seul jéhovisme. Il est inscrit dans un fragment de la légende élohiste du déluge (VII, 8, 9), et c'est entrer dans un cercle vicieux que de donner ce fragment au jéhovisme, sans autre motif. Il serait moins aisé de concevoir des usages de cette nature introduits brusquement, de parti pris et avec succès, par un législateur, chez un peuple qui auparavant les aurait entièrement ignorés, qu'il ne l'est de les imaginer comme des produits spontanés de l'état moral des anciennes familles. Avec la première hypothèse, on est amené à scruter l'*intention du législateur :* de là des explications qui veulent être rationnelles et qui sont arbitraires, souvent puériles. Avec la seconde, on est dispensé de trop expliquer, parce que les origines de la coutume en toutes choses sont complexes, et que le bon sens doit savoir se résigner à les ignorer.

Il suffit de comprendre, en général, que les premiers initiateurs d'une coutume religieuse, en face d'un problème tel que celui de

l'alimentation normale de l'homme, et en même temps de l'offrande la plus convenable à faire à un Dieu appelé en quelque sorte à la partager, doivent aborder la question instinctivement, avec un sentiment élevé de la dignité personnelle, avec l'expérience des effets de chaque régime, avec une répugnance profonde pour les usages de certaines tribus voisines, enfin avec des superstitions. Nos principes nous engagent à croire que ces initiateurs ont concilié de leur mieux les nécessités barbares de la nature et l'existence du mal avec les notions de sainteté et de pureté qu'ils avaient sauvées d'un premier naufrage. C'est en remontant le plus haut possible la ligne des temps, non pas en imaginant un législateur, qu'on se rend le mieux compte du commencement des lois diététiques et de l'importance extrême de l'hygiène, dans les conditions de la vie primitive, au point de croisement des chemins qui s'ouvrent aux races pour les sauver de la dégradation ou pour les y plonger. Dans ce cas, l'hygiène est presque identique avec la morale, et elle a, en partie, la vertu de déterminer, de trancher pour la suite des âges les caractères d'une religion et d'une nationalité. L'origine est au sein de quelques familles; les résultats peuvent intéresser l'humanité tout entière.

On peut affirmer sans crainte que si la distinction du pur et de l'impur, dont l'importance a été grande dans la destinée du peuple hébreu, n'avait pas pris spontanément racine chez les familles patriarcales, tant élohistes que jéhovistes, l'unité morale d'Israël aurait manqué d'une forte garantie. Les efforts personnels attribuables à plus ou moins juste titre à Moïse, sa puissance, qu'on exagère toujours, malgré les faits qui prouvent l'inobservation des lois économiques et politiques qui portent son nom, n'y auraient point suppléé. Il en est à plus forte raison de même de l'usage de la circoncision, ce signe distinctif entre tous de l'Hébreu d'avec le plus grand nombre des nations. L'institution solennelle de la circoncision est rapportée à Élohim par une légende dont la provenance élohiste ne saurait être niée sans le plus violent abus de l'esprit de système (XVII, 3-27). L'épisode de Dinah à Chichem, où la circoncision est présentée comme une coutume traditionnelle de la famille de Jacob, se rattache également aux fragments du style élohiste (XXXIV et XXXV). Quelque tardive qu'on suppose la rédaction de ces morceaux, il en résulte toujours que la tradition en Israël faisait remonter la circoncision au *haut père*, c'est-à-dire à l'auteur de la race, et, jusqu'à preuve contraire, l'esprit de cette tradition doit prévaloir. Il est inconciliable avec l'opinion qui voudrait en rapporter l'institution au jéhovisme exclusivement et, par suite, au mosaïsme, selon les mêmes auteurs, et n'y voir qu'un emprunt fait à l'Égypte pendant la captivité.

Au surplus, la circoncision des Hébreux pourrait être d'origine

égyptienne, et néanmoins patriarcale, avoir été importée d'abord en Asie par quelque famille chamitique, ou adoptée dans la terre de Chémi par le chef d'une tribu libre de nomades, avec le même sens et pour la même fin que le sacerdoce égyptien l'avait conçue. Ce qui pourrait nous éloigner de cette manière de voir, c'est que les racines les plus profondes de l'institution, chez les Hébreux, paraissent tenir à une coutume commune aux familles sémitiques, et que nous ne connaissons pas en Égypte, celle de l'offrande et puis du rachat des premiers-nés voués au Seigneur. Mais ce sens de la circoncision n'en exclut pas les autres sens et les autres causes possibles. A l'égard de ces dernières, les Hébreux auraient pu suivre l'exemple de l'Égypte, ce que d'autres Sémites n'ont pas fait, et s'y confirmer à l'aide de l'interprétation et des sentiments particuliers que leur propre religion leur suggérait.

Pour nous rendre compte de ces causes générales, ne demandons pas aux auteurs de la circoncision de nous expliquer eux-mêmes le but et de nous détailler la signification d'un usage, étrange pour d'autres, originairement spontané pour eux. C'est à nous de nous inspirer de la connaissance de leurs mobiles, autant que possible, et de faire l'analyse qu'ils n'ont pas faite, en cherchant une lumière dans les influences morales délétères qui agissaient autour d'eux et qu'ils ont eu à combattre.

La circoncision avait d'abord ce mérite de séparer profondément, de tout l'intervalle de son étrangeté, les tribus qui la pratiquaient d'avec toutes les autres; de mettre un obstacle aux mésalliances, de conserver la pureté du sang, par suite, celle de la religion, et d'être elle-même une espèce de religion matérielle. Ceci est vrai, connu depuis longtemps, important, sans doute, mais extérieur et insuffisant. Ensuite, la circoncision, comme pratique diététique, avait, dit-on, des avantages notables, surtout sous certains climats, et pour des hommes d'un tempérament sensuel. Est-ce là sa raison d'être? C'est une raison froide et qui n'eût pas été propre à faire assez d'impression sur les esprits, du moins sous cette forme, pour entraîner l'adoption d'une mesure nationale de cette gravité. Une explication plus sérieuse et aussi plus satisfaisante pour l'imagination, c'est que la même opération qui réalisait peut-être une pureté physique partielle, impliquait l'idée de cette pureté pour ainsi dire entière et, portant sur un tel organe, devenait le symbole de la sévérité des mœurs. Tout ce qui est symbolique peut être antique, de préférence à ce qui est rationnel. Nous tenons probablement ici le véritable motif hygiénique, idéal et mystique, dirions-nous aujourd'hui, plutôt que positif, mais d'autant plus accessible à l'ancienne Égypte et aux Hébreux, et capable

d'obtenir sur les âmes des effets pour lesquels des préceptes de propreté et de tempérance eussent été impuissants.

Souvenons-nous que les tribus morales primitives eurent à fonder solidement les lois du mariage et de la famille, en réprimant les désirs déréglés qui menaient au libertinage et à la promiscuité. Et ce fut un côté de la religion. Peut-être les Égyptiens, dans des temps plus reculés, mais certainement eux-mêmes et les Hébreux, aux époques historiques, eurent auprès d'eux le spectacle de familles corrompues chez qui l'obscénité souillait les sources de la vie, et passait des mœurs dans la religion, où elle semblait se consacrer. Cette circoncision qui sépara les nations pures des nations impures par un signe physique, eut donc un motif profond de s'appliquer à l'organe dont l'emploi, ici bien souvent pour le plaisir et l'orgie, et là exclusivement pour conduire aux joies de la famille, distinguait le prêtre égyptien d'avec un peuple avili, l'adorateur pur de El d'avec ceux de Baal et de Mylitta. Cet organe subit un retranchement, et la partie, tenue dès lors pour matériellement impure, dont il fallait l'affranchir, fut le symbole des actes d'impureté physique et morale qui étaient interdits dans la vie.

Cette première interprétation est confirmée par le sens que prit visiblement le concept de la circoncision en se généralisant. Le *Deutéronome* (x, 6) et les prophètes (par exemple *Jérémie*, IV, 4) commencèrent à parler de la *circoncision du cœur*. Beaucoup plus tard, quand les novateurs ne voulurent garder de l'institution sacrée que l'esprit et la figure, les métaphores de l'apôtre du christianisme continuèrent à représenter, quoique en l'étendant immodérément, l'antique donnée morale du retranchement des passions charnelles. Alors un autre sens de la circoncision était à peu près oublié : c'est celui dont il me reste à parler, et qu'on jugera sans peine avoir été le plus important chez les Hébreux à l'origine, quand on réfléchira à ce qu'étaient presque partout les sacrifices sémitiques.

Le caractère de don et de renoncement en faveur d'Élohim, de sacrifice par conséquent, et de sacrifice par lequel s'achetait l'alliance, est attaché clairement à la circoncision, dans le texte élohiste où l'institution en est rapportée (*Genèse*, XVII, 3-14). Abraham doit donner son prépuce et les prépuces des siens. Ses descendants, à leur tour, soumettront tous leurs enfants mâles au même sacrifice. De son côté, Élohim sera l'Élohim d'Abraham et de sa nombreuse postérité dans le perpétuel héritage de Kanaan. Telle est l'alliance. Souvenons-nous maintenant du sacrifice des premiers-nés dans le monde sémitique, et des preuves qu'en fournissent les Écritures mêmes des Hébreux ; rapprochons ces deux coutumes : l'offrande et l'immolation des premiers fruits de la génération humaine accordés par

Élohim, en vue de s'assurer sa protection pour le salut des fruits qui suivront; puis l'offrande et la mutilation partielles de l'organe qui est la condition de la génération elle-même; pensons à l'usage naturel qui est venu, en tous lieux, tantôt restreindre ou supprimer la matière d'un sacrifice, pour n'en conserver que le signe, tantôt racheter un don trop cruel par un autre don n'exprimant plus que la soumission et la bonne volonté : nous serons invinciblement portés à conclure que la circoncision, outre ses autres vertus inhérentes, a été essentiellement et à la fois, dans la haute antiquité hébraïque, un signe, un acte, un contrat de rachat de la génération et de tous ses produits, dus en principe à la puissance unique d'Élohim. (Voir le chapitre suivant pour ce qui concerne les mutilations pratiquées chez d'autres peuples.)

Ainsi, ni les sacrifices, ni la diététique ou ses principales observances, ni la circoncision ne se peuvent refuser avec fondement suffisant à l'élohisme et à l'antiquité hébraïque tout entière. Seulement, on peut regarder comme tardivement rédigés ou interpolés les passages de la *Genèse* où la qualité de prophète (nabi) est donnée aux patriarches; d'autres qui font mention de la dîme. Encore un de ces derniers se trouve-t-il dans un document qui renferme des traditions bien anciennes (c. XIV), et il ne serait pas impossible que, longtemps avant d'être en Israël une règle (écrite, si ce n'est pratiquée) au profit de la race de Lévi, la dîme eût existé comme une subvention coutumière et payée plus ou moins inégalement par les nomades aux hommes de leur sang qui se vouaient aux fonctions de sacrificateurs et à l'entretien du culte dans les lieux sacrés. La création, la providence d'Élohim ou de Jéhovah, sa nature anthropomorphique, sa toute-puissance, son apparition ou celle de ses envoyés, son alliance avec une famille fidèle, ses promesses, les sacrifices d'animaux, la circoncision et certaines règles et coutumes de culte et de régime, me paraissent donc avoir été les éléments constitutifs de l'antique religion des Hébreux. Je ne vois pas non plus comment on distrairait de cette religion pour les rapporter aux prophètes, comme si la morale était née avec eux, des notions de *droiture* qui, énergiquement exprimées dans les légendes des patriarches, sont partout inscrites dans la Bible et peuvent être regardées comme une caractéristique unique de la direction d'esprit des fondateurs autant que des écrivains de la foi hébraïque.

« Je suis El-Schaddaï, dit Jéhovah à Abraham, marche devant moi et sois intègre » (XVII, 1). « Je l'ai connu, se dit le même Dieu, parlant du patriarche; il recommandera à ses fils et à sa maison après lui de garder le chemin de Jéhovah et d'observer la justice et le jugement »

(XVIII, 19). « Je multiplierai ta postérité, dit-il encore à Isaac, parce que Abraham a écouté ma voix, qu'il a observé mes préceptes, mes lois, mes statuts et mes enseignements » (XXVI, 5.) La rédaction que nous avons de ces passages semble parfois supposer une époque où les observances étaient déjà formulées dans *la Loi*; mais leur esprit, l'existence d'une croyance à des règlements révélés, à plus forte raison le sentiment du juste et le respect de la vie droite ou intègre, attribués aux hommes de la légende, tels que Hénoch, Noah et Abraham, sont à la racine de la religion, et d'une tradition que ni Moïse ni ses successeurs n'ont certes composée de toutes pièces. Le sens antique de l'intégrité humaine et des préceptes divins devait au surplus se déterminer par relation à la coutume et aux grands exemples, en opposition avec les mœurs réprouvées des autres peuples; et c'est dire que la justice était elle-même relative, non dans sa notion essentielle et quant à la place qu'elle occupait dans le cœur, mais dans ses applications, à cause de la combinaison ordinaire de l'idéal avec l'erreur et le vice.

Deux des fragments que je viens de citer contiennent en outre une pensée de prime abord extraordinaire, en ce qu'elle paraît se rapporter au temps où les Juifs commencèrent à étendre leur conception morale et politique au monde entier et à s'adonner à la propagande : Jéhovah promet de *bénir en Abraham toutes les nations de la terre* (XVIII, 18, et XXVI, 5). Mais rien ne nous oblige à attacher un sens tellement précis à ce sentiment religieux, dont l'expression, en ce cas, prouverait trop en nous faisant placer à une époque trop récente la composition des parties fondamentales de la légende des patriarches. Nous n'avons pas d'ailleurs le droit de supposer sans nécessité des interpolations. N'étendons pas le sens du passage au delà de ce que nous ferions dans l'ignorance de l'histoire du judaïsme; il nous deviendra clair et sans difficultés. L'expression : *toutes les nations de la terre*, peut se prendre avec toute sa portée, sans même tenir compte de l'exagération naturelle du langage. C'est l'idée de *bénédiction* qu'il faut réduire à sa juste valeur, et ne pas entendre comme la promesse d'une religion unique de toute les races. Jéhovah se borne à annoncer que les mérites d'Abraham profiteront à toute sa lignée, et même à des hommes de race différente. Jéhovah deviendra favorable aux hommes en général, à cause d'Abraham qui est un homme. N'est-ce pas ainsi qu'il a sauvé l'espèce en considération de Noah, et que nous l'avons vu admettre avec tant de complaisance l'intercession d'Abraham pour Sodome, en faveur de quelques justes qui pouvaient se trouver dans la ville maudite? La notion de réversibilité suffit pour expliquer tout.

Cette notion est essentielle à l'antiquité hébraïque. Essentielle elle

restera pour toutes les croyances qui en dériveront. Et la réversibilité n'est pas des mérites seulement; elle est aussi des fautes et entraîne l'application à des races entières du châtiment dû à certains de leurs membres, et surtout à leurs princes et à leurs ancêtres. Ainsi l'on voit les Philistins punis de la faute d'Abimélek et les Égyptiens de celle de Pharaon (xx, 17-18, et xii, 17). On se tromperait beaucoup si l'on croyait devoir rattacher ce concept moral (immoral, comme nous le jugeons aujourd'hui) au *dogme* de la condamnation de l'espèce humaine à cause de la désobéissance d'Adam, dans la cosmogonie jéhoviste. Le *dogme*, tardif en son sens moralement inadmissible, vient au contraire du concept. Le concept vient d'une généralisation abusive de la solidarité naturelle, fait d'observation, et de l'insuffisance de l'idée du juste, dont le principe, c'est-à-dire la conscience personnelle exclusivement responsable, est obscurci. La racine de l'erreur est dans les faits et dans les passions à la fois. Le fait est l'extrême resserrement du lien familial et social, d'où résulte le spectacle démoralisant du partage de la responsabilité indépendamment des actes et des mérites. La passion est celle qui donne pour compagnes à la justice la haine et l'amour : l'homme qui se peint Élohim ou Jéhovah à son image lui attribue sa propre impulsion à affliger ou à favoriser de toute sa puissance ceux que la communauté du sang lie à ses ennemis ou à ses amis.

Un autre vice capital de la moralité des Hébreux est cet absolutisme divin devant lequel ils font taire leur conscience, alors même qu'ils en entendent les plus distinctement la voix énergique. L'obéissance sans réserve et sans examen, comme dans la légende du sacrifice d'Isaac, est une exagération violente du principe d'autorité, qui tendrait, si elle devenait commune et si la nature n'y résistait pas, à détruire la notion propre du devoir en la confondant avec la volonté divine manifestée, c'est-à-dire à supprimer une autonomie sans laquelle la conscience n'est rien. Le mérite ne dépendrait plus alors de la conformité des actes avec une moralité dont le principe serait évanoui, mais seulement de cette foi qui *fut imputée à justice* à Abraham, dans la vision de Mamré (xv, 6). Quoique le précepte formel de la foi ne soit pas habituellement énoncé dans les fragments du caractère le plus antique, il me paraît trop lié avec l'exclusivisme religieux et avec la croyance en un dieu tout-puissant, auquel les nations circonvoisines opposaient tant de rivaux, pour que j'hésite à le rapporter à l'ancienne religion hébraïque.

Au reste, si la foi porte avec elle un danger de démoralisation et de fanatisme inhumain, comme ne l'ont prouvé que trop le catholicisme et l'islamisme, descendus de la même source, il faut avouer aussi qu'elle est une exigence légitime de la religion, excès à part. Le

commandement émané d'un être divin reconnu, doit, en effet, se substituer jusqu'à un certain point, dans la religion, à la dictée de la conscience, et en cela la sanction externe amoindrir la sanction interne du bien. Mais la foi porte avec elle un puissant correctif. Plus elle devient maîtresse dans les âmes, plus son énergie s'assujettit les *œuvres* légales ou coutumières; la personnalité se développe et les institutions sacerdotales, les commandements des églises perdent en importance et en danger. On a vu, à deux mille ans d'intervalle, Israël et les chrétiens protestants, dans les dispositions d'esprit les plus intolérantes, échapper à la théocratie politique par la primauté de la foi individuelle. Comme la nature des choses soumet, dans le fond, toute autorité morale externe à l'acceptation, à la ratification de la conscience individuelle, et que cette conscience ne manque pas de se retrouver elle-même, quand elle ne subit pas du dehors une tyrannie organisée, il s'est trouvé que la suprématie de la *foi* a été meilleure pour l'éducation morale des hommes que la suprématie des *œuvres*. Il n'en pouvait être autrement, puisque la foi sortait, d'un côté, de la personne libre, et que les œuvres étaient définies, de l'autre, par l'autorité d'un clergé.

S'il convenait d'insister sur l'opposition qui se montre souvent entre la foi et la morale, on aurait beau jeu à prendre pour type de l'homme de foi Abraham, en rappelant le sacrifice d'Isaac, l'expulsion de Hagar, les bas mensonges en Égypte et en Palestine; mieux encore, Jacob le *supplanteur*, et ce curieux composé de visions religieuses et d'habilité peu scrupuleuse en affaires, qui fait de sa légende un tableau anticipé de la destinée du *peuple de Jéhovah*. Mais je me suis déjà étendu sur les qualités et les vices de cette nation. Trop de sévérité ne serait justice, ni du point de vue comparatif des races antiques, ni peut-être de celui des mœurs communes en tout temps. Les plus grands crimes, tels que ceux des fils de Jacob, ne se trouveraient déplacés dans l'histoire d'aucun autre peuple. Au contraire, ils nous obligent ici à penser à l'efficacité de la foi et des préceptes divins qui, après tout, tirèrent de cette barbarie celui dont nous nous occupons et le portèrent à un noble idéal. Ils nous avertissent encore de noter impartialement les points sur lesquels l'Hébreu égala et quelquefois surpassa en moralité l'homme antique des autres races. Rappelons-nous le sentiment et le commandement du respect de la vie humaine, exprimé par des traits d'une force incomparable dans les légendes de Kaïn et de Noah; la sainteté du mariage, malgré la polygamie; la dignité de la femme, l'affection sérieuse de l'époux et du fils dans la famille patriarcale; surtout l'idée fixe et rigoureuse de la *justice*, ou droiture de vie dans le chemin du Grand Voyant. Le philosophe n'exigera pas, sans doute, que le devoir se

présente ici à l'état pur, comme dans la morale du Portique.

L'antique moralité hébraïque, induite des légendes des patriarches, est aussi remarquable par son côté négatif que par son contenu. Les croyances, le développement de l'esprit et de l'âme même, dont les croyances déposent, offrent en effet, comparativement aux peuples aryens, des lacunes considérables. Toute une grande série de superstitions, mais en même temps la foi en l'immortalité, qui n'en est pas une, brillent à nos yeux par leur absence. Ces superstitions qu'on ne trouve pas dans les parties les plus anciennes de la Bible, quoique plus tard le contact de l'étranger en ait introduit plusieurs, se rapportent surtout à la divination et à ces pratiques illusoires dans lesquelles on fait servir des hasards secondés par une interprétation plus ou moins mystématique ou inspirée, raisonnée ou vertigineuse, à la révélation de l'avenir. Nous avons vu, non seulement les tribus fétichistes, mais les patriarches de la Chine et les nations d'origine aryenne employer dans ce but des procédés divers, dont l'explication est la même. Les premiers ancêtres de ces dernières les ont peut-être ignorés ; ceux des Hébreux de même, en cela supérieurs par la raison à tant de peuples intelligents de l'antiquité, et à plus qu'on ne le croit de nos propres contemporains. Ce n'est pas que les choses futures eussent moins d'intérêt pour ces patriarches que pour les autres hommes de tous les temps ; mais l'Aryen primitif, en communion continuelle avec les Dieux de la nature, recevrait sans doute par vision directe les seules révélations qu'il pouvait attendre de ces êtres divins dont se composait pour lui le monde, et n'abaissait pas ses regards aux combinaisons puériles du sort ; et l'Hébreu recevait en apparitions et en songes, de la bouche du Fort ou de l'Existant, la menace ou la promesse de ce qui le touchait. Il se peut que les membres des familles patriarcales qui pratiquaient de ces cultes inférieurs constatés par la mention des *Téraphim* de Laban, se servissent aussi de recettes divinatoires appropriées au genre de leurs superstitions, mais nous n'en savons rien, et il faut juger sur les grands traits et les grands exemples qui firent autorité en religion et dont s'inspira principalement la composition des légendes.

La question de la croyance à l'immortalité doit aussi se décider par l'esprit et par la masse des textes. Que les anciens Hébreux ait eu cette croyance, on voudrait vainement le prouver par l'exégèse quintessenciée de quelque passage. Qu'ils ne l'aient eue ni avant ni après leur séjour en Égypte et jusque passé l'époque où ils firent au mazdéisme des emprunts, c'est un fait du genre négatif, et par conséquent indémontrable d'une certaine manière ; mais aucun lecteur impartial ne le méconnaîtra. Nous avons étudié d'autres religions de races antiques : chacune a son chapitre des âmes, des mânes, des

morts vivants. Ici ce chapitre ne saurait se faire, faute des moindres éléments, et c'est une preuve qui suffit, dans une matière si importante où la négligence et l'oubli ne sont pas à supposer. S'il y a parti à tirer d'expressions vagues, telles que *Plein de jours, il fut réuni à son peuple,* ou d'une vieille légende comme celle de l'enlèvement d'Hénoch, en l'absence d'autres textes, il paraîtra que le patriarche rassasié de vie va partager le repos définitif de ses pères, et que celui qu'Élohim ravit confirme plutôt qu'il ne dément la même interprétation, ne devenant immortel qu'exceptionnellement, et cela avec son propre corps. Cette forme de perpétuation de la vie, ce don miraculeux fait à la vertu, est même très remarquable comme ancien trait d'imagination et de foi d'une nation qui n'arriva jamais à envisager l'*immortalité de l'âme* à la manière des Égyptiens, ou à la manière des Grecs, mais seulement à se représenter la *résurrection des corps* et une autre vie terrestre des justes.

L'idée générale du rendez-vous des morts ne fut pas, il est vrai, sans expression chez les Hébreux. Le *Schéol* de la Bible a de l'analogie avec l'*Amenti* de l'Égypte et avec l'*Hadès* de la Grèce; mais la similitude ne va pas au delà de la notion naturelle et de la représentation métaphorique de l'aboutissement commun des vivants au lieu où l'on ne vit plus. L'idée de ce lieu, que d'autres nations définirent comme un royaume d'Yama, d'Aidoneus ou d'Osiris, les Juifs la développèrent peu à peu dans un sens particulier que nous retrouverons plus tard, et qui ne laissa pas de rester assez vague jusqu'à l'époque où il leur arriva de faire écho aux récits courants du monde antique sur l'*Enfer.* A l'origine et quand nous regardons aux documents les plus anciens (*Gen.*, XXXVII, 35, XLII, 38; XLIV, 29), il est clair que le *Schéol* répond seulement à l'image du bas, du sombre et du sépulcral, en un mot, de la terre comme réceptacle de ce qui trépasse, par opposition au siège céleste du noble et du vivant (*Schem*, la gloire; *Schamaïm*, les cieux).

Je n'ai pas négligé de mettre en saillie les côtés sérieux et sages du génie hébreu, rapproché de l'imagination mobile et créatrice des Grecs. J'ai noté aussi la ressemblance autrefois méconnue des deux races sur un concept capital : celui de l'anthropomorphisme divin, entraînant l'exaltation de la personnalité humaine. Mon étude se termine ici à une partie de la religion où l'infériorité de l'hébraïsme éclate. Le Sémite n'élève pas ses regards au-dessus de l'existence présente; les longs jours avant le tombeau sont toute son espérance; l'action, les promesses, on dirait presque la vie propre de son Dieu, quoique éternel, sont toutes renfermées dans la sphère temporelle, tandis que l'Arien spécule sur l'histoire des Dieux et sur l'histoire des âmes. La spéculation est une source de nombreuses aberrations, sans

doute ; la mythologie divine, l'idolologie animiste conduisent à bien des illusions et à bien des écarts. Mais enfin, ce sont des sujets de travail pour la philosophie de la nature et d'élévation pour la foi. Les Hébreux restèrent étrangers à cette philosophie, et leur foi, quand elle se développa, ne s'appuya que sur le miracle.

CHAPITRE XXVII

Sémites polythéistes. — Époque primitive. — Babylonie, Chaldée et Syro-Phénicie.

Il a été prouvé que les nations sémitiques adoraient primitivement sur les montagnes un Être élevé et puissant, auteur de la lumière et de la vie. On imaginait ce principe humain permanent, dominateur, habitant les régions célestes du monde. On lui dressait des stèles. On avait de lui des visions, des révélations, par lesquelles la vie humaine se faisait diriger objectivement, dans le sens que son état subjectif de moralité affectait à l'idéal de sa conduite et de son culte. Certaines tribus purent conserver, défendre, ou rétablir après des abandons passagers, non sans de grands efforts, la représentation la plus générale et dès lors la plus pure de la souveraine personnalité. Le plus grand nombre, en sortant de la simplicité de la vie primitive et recevant des impressions à la fois du spectacle de la nature, des travaux humains, des arts sociaux, des pouvoirs politiques et des faits de violence et de guerre, détermina le principe divin par des attributs d'essence ou de puissance conformes à la direction nouvelle de la passion et de la pensée. Des attributs variés il provint des Dieux multiples, et des attributs naturels, ou grossiers ou dangereux, des Dieux sans moralité comme la nature, ou d'une moralité déviée comme l'homme. Le culte, les sacrifices se dégradèrent en même temps que les notions divines, et sous l'influence de la barbarie ou de l'obscénité des coutumes.

Le développement et la dégénération des religions sémitiques durent probablement aussi mettre en œuvre des éléments empruntés à d'autres races, dès la plus haute antiquité. Il y a d'abord à tenir compte de l'influence chaldéenne. D'un autre côté, cette famille méridionale de Sémites que les traditions rattachent aux noms de Kousch et de Céphée, et dont j'ai discuté le caractère ethnique, touchait au chamitisme, et peut-être s'y mêlait sur quelques points. L'Égypte a donc pu et dû fournir aux civilisations sémitiques celles des institutions matérielles dont l'origine n'aurait pas été spontanée dans la région babylonienne, et y transmettre ou y favoriser tels concepts

de divinité ou de culte qui appartiennent sans aucun doute aux plus anciens Chamites; le Soleil, le Feu, la Génération, la Construction, la Révélation des arts et des sciences. Les tribus aryennes conquérantes, non civilisées dans ce temps, selon toute apparence, apportaient avec elles l'esprit mythologique, dont le Sémite emprunta peut-être quelque chose, mais sans effacer la trace de sa conception anthropomorphique à tendance unitaire. Je me suis étendu ailleurs sur la différence radicale du polythéisme aryen et du polythéisme sémitique (v. ci-dessus, c. xxv).

J'ai montré aussi que le fait de la perversion religieuse des Sémites civilisés ne dépend point de la direction polythéiste en elle-même, et réside essentiellement dans le sens brutal ou obscène donné aux attributs divins de puissance et de fécondation, dans les sentiments et usages relatifs aux sacrifices, et, en un mot, dans le culte du plaisir et de la terreur embrassé passionnément. A cet égard, non seulement les Aryens que nous connaissons, mais l'ancienne Égypte demeurèrent en grande partie étrangers à l'aberration sémitique. Il est même prouvé que lorsque le paganisme occidental arriva (tardivement) à faire une place à ces cultes infâmes, ou du moins suspects d'infamie, que les prédicateurs chrétiens se plurent (à une époque encore bien postérieure) à confondre avec la vieille religion, c'est de l'Orient qu'ils provenaient tous; et en Orient ils étaient d'origine sémitique, alors même qu'ils avaient leurs principaux sièges dans l'Asie Mineure. Enfin on a de fortes raisons de penser que, à des époques plus anciennes, la Grèce, l'Italie et les nations celtiques reçurent des navigateurs phéniciens l'initiation des rites cruels dont certaines contrées furent souillées.

Quoique le commencement des religions de Baal, de Moloch, de Mylitta et d'Astaroth ne nous soit pas connu, et remonte bien haut dans l'histoire, ces sortes de cultes se trouvant communs, aux dénominations près, à beaucoup de nations : Babyloniens, Assyriens, Phéniciens, tribus arabiques et kananéennes; l'établissement en est trop lié aux effets de la réflexion, à des spéculations sur la nature, à des essais de cosmogonie, pour que je ne les classe pas dans l'époque religieuse que j'appelle secondaire et qui succède partout aux produits spontanés de l'inspiration primitive. Il conviendrait donc d'en rejeter l'exposition à une partie suivante de mes études. Malheureusement le détail n'en peut être long, faute de documents. D'autre part, l'antiquité en est grande. Ces raisons m'engagent à placer ici l'indication de ce qu'on sait de plus général et positif à ce sujet. Et ce me sera une transition à cette seconde époque, dans laquelle on verra des peuples différents, de l'ancien et du nouveau monde, arriver souvent, malgré des origines d'ailleurs si diverses, à des concepts de divinités

analogues, dont leur état moral fut le principal mobile. Je ne réserverai que les cosmogonies et la doctrine astrologique.

Le caractère éminent de la déviation du concept originaire de la divinité, chez les Sémites, est le transport des attributs sexuels à l'être producteur et dominateur du monde. Dans la mythologie aryenne, l'emploi de la sexualité était naturel, et de l'essence même des représentations mythiques. Celles-ci demeurèrent longtemps partielles et symboliques, en sorte que le vice n'en apparut qu'assez tard, à l'époque où l'on philosopha et dogmatisa. Mais la mythologie sémitique, à laquelle ne convient qu'à peine ce nom de mythologie, partait de la notion d'une puissance souveraine, notion absolue quoique anthropomorphique; aussi, dès ses premiers développements, les déterminations matérielles des attributs divins n'empruntèrent un sens qu'à la spéculation panthéiste, et à la plus grossière. On eut, non des mythes riants, moraux quelquefois, mais des symboles terribles, accablants pour la pensée, funestes aux mœurs mêmes qui les inspiraient. Au premier abord, il semblerait que l'anthropomorphisme devait se marquer d'autant plus qu'on s'éloignait de la personne, moralement définie, mais physiquement vague d'un créateur tel que l'Élohim hébreu, pour se figurer des Dieux générateurs mâles ou femelles. C'est le contraire qui eut lieu, parce que l'ancien absolu divin s'appliquant à l'imagination des forces naturelles, le Dieu formateur et la nature formée ne se distinguaient plus. L'auteur en quelque sorte abstrait des choses ne pouvait se changer en générateur matériel de la vie, de la terre et des astres, sans dépouiller la forme humaine, emprunter celle de ses propres produits, et enfin devenir, à l'extrémité de la généralisation possible, un élément au point de vue physique, un pur symbole au point de vue moral.

Ainsi Bel ou Baal, le Dieu mâle, se détermine comme Feu, Baal Chammon, identique au Baal-Moloch, au Camoch, à l'Ariel, à l'Ourotal, au Dusarès des diverses tribus kananéennes ou arabiques; à l'Azar ou Nergal-sar-Azar, à l'Adrammélek et sans doute au Mérodach des Babyloniens ou des Assyriens. Ce Dieu du feu s'assimile ensuite aisément à tel ou tel astre, et principalement au soleil, dont la puissance fécondante a été une idée de physique primitive six mille ans avant qu'on pût avoir la plus légère idée de sa fonction dans les réactions chimiques dont dépend la génération et la nutrition des végétaux et de tout le règne animal en conséquence. Or le soleil n'engendre pas seulement, mais il détruit et consume. Ce grand producteur est aussi le dévorateur par excellence là où son action s'exerce d'une manière exclusive.

A l'idée de la génération active, celle de la génération passive se

joint, et amène les divinités femelles. Mylitta, Astaroth, Atargatis, Baalthis, Tanit, etc., répondent chez différents peuples à une seule et même notion de matrice divine et de production des êtres, ou spontanée ou après fécondation. Tantôt ces Déesses sont mises en rapport avec des Dieux, tantôt elles-mêmes s'élèvent à l'absolu. Elles s'identifient avec la Terre, ou bien avec la Lune ou avec la planète Vesper, ou bien elles grandissent jusqu'à représenter la feminité cosmique universelle. Leurs attributs s'échangent et se confondent sans cesse, au désespoir du mythologiste. Et il en est de même des attributs et des formes de Bel. L'unité se retrouve dans le concept général de maître et seigneur attaché au Dieu, de maîtresse et souveraine attaché à la Déesse, et désigné par les noms d'Adon, d'Adod, de Moloch et même de Baal, et, au féminin, de Baalthis, de Méléket, etc. On la reconnaît aussi dans les images consacrées de la production et de la destruction. Mais ces images flottent dans le monde, cherchant où se prendre et s'attachant à différents objets, suivant les inspirations locales. La confusion s'accroît de ce que les superstitions populaires divisent et multiplient, pour un but d'adoration anthropomorphique, toujours nécessaire, les mêmes divinités qui seraient spéculativement identiques. On rencontre, par exemple, un Baal-gad, un Baal-zédek, un Baal-bérit, lesquels ne seraient en théorie que le Dieu suprême comme donnant le bonheur, ou distribuant la justice, ou contractant l'alliance avec le peuple, mais dont le culte et la coutume ont fait des Dieux particuliers. Il y a lieu de croire aussi que les Baal solaires se distinguaient plus que l'unité de doctrine n'eût voulu, selon que le culte s'adressait au *Dieu du ciel*, au *Dieu-feu*, Baal-Chammon, ou à l'*Œil de Baal*, Inibal, ou à tout autre. L'Hercule tyrien Melcarth, quoique Dieu-soleil aussi, était certainement une divinité nationale. Enfin, la pratique avait établi des religions distinctes pour des Baalim localisés ou spécialisés. Le Dieu des mouches de la ville d'Ekron, Baal-Zébub, est un de ces derniers.

L'importance acquise au principe de la génération physique produisit chez les Sémites un résultat singulier, je veux dire l'accord entre l'espèce de symbolisme auquel pouvait mener cette voie spéculative, et la plus basse affectation de culte que jamais tribus aient pu adopter. Dans le Baal-péor, Dieu-organe viril des Moabites et des Ammonites, on voit en effet se rencontrer une définition de la force divine que la pensée sacerdotale acceptait, et une détermination simple et grossière propre à contenter les instincts d'adoration les plus concrets. Les Grandes Déesses avaient de leur côté l'organe féminin pour symbole ; toutes au moins paraissent l'avoir pris dans un temps donné ; en sorte que leurs cultes s'ouvraient aux plus bas esprits, et les abaissaient encore, tandis que le dogmatisme se repaissait

de l'idée d'une matrice universelle du monde. Mais la souveraine unité que cherchent les dogmes n'était pas encore atteinte. L'hermaphroditisme ne manqua pas de se présenter pour la construire. Certaines divinités prirent le double organe. Le symbolisme s'exerça sur ce nouveau sujet, en même temps que les mœurs y trouvaient matière à donner la couleur religieuse aux plus infâmes enivrements.

L'état inférieur des cultes du feu, du soleil et de la puissance génératrice dut être le lot des peuplades sédentaires et corrompues, qui participaient aux vices des grands empires, et n'avaient pour les corriger ou les ennoblir jusqu'à certain point ni des mobiles d'activité nationale, industrielle ou conquérante, ni le travail des sacerdoces, ni ces pompes et ces fêtes savamment organisées qui élèvent la pensée indépendamment même des dogmes adoptés. Les traits les plus forts de subversion morale (légendaires, sans doute, mais, en un sens et par cela même *historiques*) qui nous soient parvenus concernent les anciens habitants de la région de la mer Morte, et plus tard certaines branches de la famille Térachite, avec lesquelles Israël se vit à la fois en rivalité et en danger flagrant d'immixtion et d'absorption. Il est probable que Babylone et l'Assyrie, indépendamment de quelques emprunts qu'elles purent faire à l'esprit aryen, trouvèrent dans le déploiement de la civilisation matérielle un ressort qui manqua aux petits peuples, et une compensation aux fatales conséquences de la politique des empires et de l'esclavage des masses populaires. Ce que l'organisation politique et religieuse, les guerres d'expansion et les communications plus étendues donnèrent d'élévation relative aux grandes nations, les Phéniciens et leur aristocratie marchande le durent au travail, car le commerce en est un, et à l'ardeur entreprenante qui lança leurs vaisseaux dans tout l'Occident, sous la protection des dieux Kabires et de l'aventurier cosmique Melkarth.

Cet Hercule de Tyr a été identifié avec l'Hèraklès grec par quelques critiques, d'après une ressemblance approximative de lecture des noms. Mais il est difficile d'admettre que la transmission d'un nom divin ait eu lieu par l'écriture, plutôt que par la voie orale, même quand il s'agit des introducteurs de l'alphabet en Grèce. Quoi qu'il en soit, le caractère héroïque, essentiellement humain, de l'Hercule des Hellènes est établi pour une haute antiquité. Et lorsque, remontant plus haut encore, aux sources aryennes, on cherche le point de départ des mythes naturalistes antérieurs au concept anthropomorphique du héros, on n'est pas en peine d'assigner une étymologie grecque de son nom. Mais comme, d'un autre côté, il est

très croyable que l'Hercule des Phéniciens a été connu dans tous les lieux où le négoce conduisit ces grands navigateurs ; comme on ne nie point l'influence qu'ils exercèrent sur la civilisation grecque, et notamment dans la Béotie, où exista le culte des Kabires, où se forma le mythe de Kadmos (1), où la tradition fit naître le fils d'Alcmène, on a de fortes raisons de rapprocher Hèraklès de Melcarth.

Mais il ne résulte de là ni contradiction ni difficulté. Le syncrétisme, en effet, ne commence pas à la fois partout. Avant l'époque où se fit le travail général d'identification des Dieux de différentes nations, dans le monde occidental, il y eut des rencontres partielles et des assimilations nées de ces rencontres. L'esprit grec n'éprouvait aucune répugnance à confondre ses divinités avec celles de l'étranger (l'histoire d'Hérodote en offre la preuve, pour ainsi dire, à toute page, en ses premier et deuxième livres) ; il n'en poursuivait pas moins son propre développement mythologique, altérant ce qu'il empruntait, croyant avoir emprunté ce qu'il avait créé, et mêlant toutes les origines. A mesure qu'il devenait moins apte à construire et même à comprendre son œuvre mythique particulière, le syncrétisme faisait un pas nouveau, et le sens oriental prévalait sur le sens hellénique. C'est ainsi que l'Hercule héros céda enfin la place à l'Hercule solaire, qui s'était depuis longtemps rencontré avec lui en Béotie.

Au reste, si les Grecs, partis des mythes aryens, avaient anthropomorphisé les Dieux de la façon la plus décisive, et Hèraklès entre tous, les Phéniciens s'étaient rapprochés aussi du concept d'un Hercule terrestre, en prenant le Baal-Soleil, qui parcourt les cieux comme dominateur et vainqueur, pour en faire un Baal-Melcarth, c'est-à-dire un *Seigneur de la ville*, un protecteur de la nation, puis en allégorisant, par les courses victorieuses de l'astre-roi, les expéditions lointaines du peuple de Melcarth. L'idée humaine et héroïque qui est le fond de tous les Hercules, se retrouvait là. Il ne faut s'étonner ni de ce qu'une telle idée s'est produite spontanément chez plusieurs nations, ni de ce que leurs communications les ont conduites à des emprunts partiels dans un sujet si fécond, ni de ce que ces emprunts ont pu apporter de confusion et de trouble dans les traditions originales.

La nature du type de Melcarth prouve que l'héroïsme marchand de

(1) Ce nom du fondateur mythique de Thèbes peut désigner des hommes venus de l'Orient (Beni-Kédem). Il peut aussi avoir été emprunté à un Dieu phénicien, à un de ces Kabires inventeurs ou révélateurs des arts, qui faisaient partie du système sémitique polythéiste et qui ne nous sont qu'obscurément connus. Alors il signifierait *l'ancien*, *celui d'au delà* (au delà des temps, au delà des phères planétaires). Voir ci-dessous pour ce qui concerne les Kabires.

la Phénicie avait opéré une heureuse transformation du concept sémitique commun, le Bel céleste, Baal-Chammon, qui paraît en être la racine. Ceci d'ailleurs n'empêcha point le culte ancien d'exister et de se perpétuer, sous les noms de Baal ou de Moloch, dans les villes et colonies phéniciennes, et cela jusqu'aux derniers temps de Carthage, relevée sous les empereurs romains.

Une autre production mythique, ou, à parler plus exactement, symbolique, appartient principalement aux Sémites des rivages et des îles de la Méditerranée, dès la haute antiquité, quoique certains dieux solaires chaldéo-babyloniens en offrent aussi des exemples : je veux parler d'Adonis et d'Astarté, de leur culte, répandu plus tard en Grèce et dans le monde romain. La religion d'Attys et de Cybèle, analogue à celle-ci, se trouve anciennement dans une autre partie de l'Asie occidentale, chez les Aryens de Phrygie, sans doute fort mêlés d'éléments sémitiques. L'Égypte, à dater d'une époque difficile à fixer, développe dans le même sens la donnée symbolique d'Osiris et d'Isis. Que cette double personnification divine descende en Asie des vieilles divinités de Babylone, Bel et Mylitta, c'est possible; en tous cas, elle s'inspire du même esprit, c'est-à-dire de cette imagination qui cherche dans le monde une puissance fécondante, un développement dans une matrice, et un rapport entre ces deux principes. L'idée babylonienne était peut-être la plus simple et la plus grossière, de même que la plus ancienne, le travail sacerdotal ne s'y étant que médiocrement appliqué, ou s'étant frayé d'autres voies, sous l'influence des cultes planétaires. La Phrygie et la Phénicie, moins pénétrées par la spéculation astrologique, s'appliquèrent au vieux symbole, et ces races moins courbées lui donnèrent une forme plus dégagée, plus riante, celle-là même que les Grecs empruntèrent et qui fut déshonorée par les folies orgiastiques des prêtres de la Grande Déesse. L'Égypte, enfin, dont la religion nous a paru assez peu mythologique de sa nature, dut composer son mythe d'Osiris à l'imitation des Phéniciens : j'entends le mythe développé, l'histoire du Dieu démembré et réparé. Les symboles solaires sont spontanés dans une contrée où le culte du soleil est de toute antiquité. D'ailleurs l'importance de ce culte, la grandeur du personnage d'Osiris, ses incarnations, le dogme de l'immortalité donnèrent à l'ensemble de la construction égyptienne une profondeur et une portée que n'avaient peut-être pas les cultes d'Attys et d'Adonis.

Je n'ai point à m'arrêter à des mythes connus et dont le menu détail est dénué d'intérêt philosophique. Le fond commun qui les porte est un Dieu jeune et beau, né au printemps, mort à l'automne de quelque blessure, ou poursuivi par un ennemi. Une Déesse, amante, épouse, sœur ou mère du Dieu, pleure sa perte. Il ressuscite,

et son existence se partage entre deux sphères dont l'une est le règne de la vie, l'autre le règne de la mort. On sait quelles fêtes touchantes ou brillantes symbolisèrent dans le culte cette simple histoire qui, diversifiée de mille manières, elle-même symbolisait les périodes d'ascension et de déclin, de gestation et de naissance du soleil, de la nature et de la végétation.

L'idée de la Grande Déesse, substance permanente du monde, semble l'avoir emporté, dans cet ordre de concepts, sur l'idée du principe générateur, ardent mais périodiquement éteint, et représenté souvent avec peu de gravité. Les Astaroth et les Cybèle, puissances tantôt célestes, tantôt telluriques ou lunaires, tantôt encore mises en rapport avec la vaste matrice humide de la Mer, comme l'Aphroditè de Cypre, ont un caractère universel devant lequel pâlissent leurs amants. Elles font plus, elles effacent ceux-ci tout à fait en prenant des attributs hermaphrodites, ainsi que le démontrent la tradition et d'anciens monuments. Mais un fait inverse se produit aussi, et nous apporte une instruction curieuse de la marche des esprits et de la confusion naturelle à ces sortes d'imaginations. Le Seigneur sémitique Adonaï, et le vieux Père des montagnes phrygiennes, le pasteur des astres, Attys, non seulement subissent la castration symbolique familière à certaines cosmogonies, mais tendent souvent à s'efféminer et deviennent hermaphrodites. Cependant le caractère mâle des Déesses dominatrices s'accuse mieux et plus anciennement que le caractère ambigu des Dieux subordonnés. Il est clair que ces religions ont monstrueusement virilisé le concept de la Mère, pour le rendre plus propre à exprimer l'unité de la puissance génératrice par soi, selon leurs idées. En conséquence, elles ont dû féminiser pour l'imagination le concept du générateur et de l'amant. L'hermaphroditisme et la castration qui le simule en quelque manière se sont présentés alors en guise de synthèse, et l'on peut croire que le mélange et l'interversion symbolique des sexes ont favorisé et paru justifier l'infamie des mœurs et la révoltante obscénité des prêtres eunuques.

Si je comprends bien le principe et la pente de dégradation de ces concepts asiatiques, il faut dire que le culte du pur élément féminin n'y a point la réalité qu'indiquent les apparences; et rien ne serait plus contraire aux tendances que nous leur savons Mais l'idée de la maternité, sous sa forme la plus grossière, ayant pris possession de l'esprit spéculatif, on se forgea une sorte de mère-mâle, de Cybèle barbue, d'Astarté phallophore. Il y en a des monuments. La divinité fécondante, à la concevoir séparément, n'avait pu d'abord être que virile, et le primitif Adonaï n'était certainement point un efféminé. Ainsi la femme, au fond, était absente des imaginations reli-

gieuses où elle semble avoir le plus régné. Les Phéniciens, et les Grecs après eux, ne purent introduire l'élément gracieux et doux qu'en transformant le caractère d'Adonis, la majesté de la Grande Déesse ayant sans doute paru plus immodifiable à cause de son titre antique de matrice universelle. Alors se composèrent des mythes et s'instituèrent des fêtes qui désarment en partie la critique; mais en même temps le principe corrupteur fut en évidence, et on en vit les fruits.

Cet Adonis et cette Astarté, devenus à la fin des personnages d'une fiction mythologique assez particulière, avaient eu d'abord des rôles souverains conformes aux procédés de l'esprit des Sémites. On ne peut douter que le premier n'ait commencé par être le Seigneur par excellence et le Maître unique. L'autre s'éloigna moins de l'idée originaire, puisque Astarté, aussi bien que les autres noms des *Grandes Déesses*, couvrit toujours un symbole de la nature, mère de la vie, de cette nature qui n'est elle-même qu'un symbole aux yeux du philosophe. Et pourtant lorsque les prêtres astrologues particularisèrent Astarté, comme Mylitta, comme Baalthis, en l'identifiant avec la planète Vénus, ils la firent évidemment descendre du haut rang et du concept d'universalité qu'elle avait occupé. Cette déesse avait probablement représenté à l'origine un Tsébaoth femelle, l'essence céleste envisagée dans la production de l'armée des étoiles. Le nom d'Astaroth paraît même n'avoir pas d'autre signification. Mais le mélange des nations et des idées, la tendance populaire à particulariser les cultes, les causes diverses du polythéisme sémitique aboutirent selon les lieux et les temps à une détermination planétaire, lunaire ou tellurique de la mère des astres.

Les noms divins de ces corps sont des noms sémitiques. Le premier de tous est Bel (ou peut-être El?) Il aurait été affecté à la plus éloignée, à la moins visible des cinq planètes alors connues, à celle-là même que nous appelons Saturne, si nous en croyons l'assimilation que les Grecs firent de Kronos à Bel, les Latins de Saturne à Kronos, et l'attribution de ces derniers noms à la planète par les astrologues. Des idées d'antiquité, de priorité et de suprématie se seraient ainsi liées à l'adoration de la planète reculée, au point de paraître usurper en sa faveur ce rang de cause primitive et souveraine qui semblerait plutôt convenir au Soleil, suivant la tendance commune des autres peuples. Mais il y a lieu de croire que les étrangers confondirent quelquefois des noms sémitiques, de significations différentes, et d'une autre part, les cultes de la Babylonie et de la Chaldée ont certainement varié selon les localités et les temps. Tels cultes primitivement solaires, par exemple, sont devenus planétaires au moment où le système astrolâtrique s'est

constitué. Quoi qu'il en soit, il résulte aujourd'hui des documents originaux, que Bel-Merodach (ou Mardouk) a été mis en correspondance avec la planète Jupiter, et non point avec la planète Saturne, dans la religion babylonienne, et que cette dernière planète a correspondu à une divinité, Adar, ou Samdan, dont le rôle est analogue à celui du Melcarth phénicien (1).

Cette partie de la religion babylonienne, — et assyrienne aussi — constitue au fond ce qu'on a coutume d'appeler le sabéisme et qu'on attribue aux « mages de la Chaldée ». Remarquons encore une fois que ces mages sont plutôt des membres d'un sacerdoce sémitique, qui doit être distingué à la fois des sorciers chaldéens de race touranienne auxquels ils s'allièrent en les subordonnant, et des prêtres mazdéens (de race aryenne) qui ne datent, à Babylone, que de la conquête persane. Quant au nom de *sabéisme*, il est justifié par un radical sémitique, le même que celui du *tsébaoth* de la Bible, qui exprime comme le cosmos des Grecs, une idée de bel assemblage, particulièrement dans le spectacle du ciel étoilé.

La fameuse tour aux huit étages superposés (soubassement compris) qu'Hérodote vit encore à Babylone était consacrée aux sept dieux planétaires. Plusieurs villes de la Chaldée et de la Babylonie avaient construit de semblables pyramides : conception architecturale dont l'exécution, commencée quelque part et laissée inachevée, dût être le fondement de la légende de la *confusion des langues*, appliquée par les Hébreux à la construction impie de la *tour de Babel*. Le monument que vit Hérodote portait, à son assise la plus élevée, un temple, et, dans ce temple, il y avait une table et un lit, sans aucune statue.

Était-ce un dieu sans forme qui se révélait dans ce lieu, et pouvait y féconder une mortelle (2) ? était-ce le principe suprême de la lumière créatrice, un rappel de la plus ancienne idée sémitique et du souverain générateur autrefois cherché et adoré sur les hauts lieux? Ou plutôt la statue de Zeus-Bélos (ainsi le nomme Hérodote), à qui l'édifice était surtout consacré, se voyait-elle dans l'enceinte inférieure et manquait-elle au sommet, parce que là siégeait invisiblement le dieu lui-même?

On a de la peine à comprendre que l'anthropomorphisme se soit concilié avec l'assimilation des dieux aux étoiles Mais il n'est pas moins étonnant, aux yeux de qui veut assez y réfléchir, qu'il se soit joint à tel ou tel phénomène naturel, ou à telle idée abstraite, ou à la notion de la puissance infinie, ou à l'Infini, et à l'Absolu mêmes. Cette étrangeté est commune à presque toutes les religions, se trouve

(1) Voyez plus loin (chap. XXIX) d'autres détails sur les dieux planétaires et en général sur les dieux chaldéo-babyloniens et sur leurs origines.

(2) Hérodote, I, 181 et suivants.

à leur berceau et les accompagne très tard, pour ne fléchir un moment que dans le panthéisme. Les Babyloniens montraient quelque part le tombeau de Bel, en tant qu'homme, à l'époque où ils étaient loin de renoncer à voir sa divinité dans une planète, et où les penseurs parmi eux le considéraient probablement, si ce n'est en lui-même, en Beltis son épouse, comme la substance qui embrasse, engendre et dévore toutes choses.

Pour revenir maintenant à la tour de Babylone, il est à peine douteux que, entre autres usages, elle ait servi d'observatoire aux prêtres astrologues. Il ne faudrait pas croire pour cela que leur savoir astronomique ait été poussé très loin. Le songe d'une science primitive de la haute Asie n'a plus guère d'adhérents, et n'en saurait avoir d'instruits des travaux de la critique moderne. Mais la simple observation des positions respectives et des déplacements des corps mobiles de la sphère, la science du berger complétée, systématisée (l'explication des éclipses de soleil peut-être, l'explication non la prédiction), voilà ce qu'il est permis d'attribuer à ces hommes. Et voilà ce qui intéressait chez eux la spéculation, parce que, des rapports accidentels aperçus entre la situation des astres, d'un côté, et les modifications atmosphériques, les événements de la vie humaine, les révolutions des empires, de l'autre, rapports qu'ils crurent essentiels, qu'ils généralisèrent et édifièrent en théorie, ils firent peu à peu sortir le plus factice, et le plus étranger à toute idée morale, des systèmes d'action de la divinité sur les hommes.

Ce système a encouragé l'étude du ciel et la garde des annales astronomiques. Toutefois les observations de 19 siècles, transmises à Aristote, dit-on, se trouvèrent sans doute trop peu précises, ou porter en grande partie sur des faits alors trop dénués d'intérêt, pour paraître utilisables aux vrais astronomes de la Grèce. Et je ne sais si l'*astrologie*, mieux accueillie et perpétuée à travers le moyen âge que ne le fut jamais l'*astronomie*, servit comme on le prétend à conserver l'étude de cette dernière; mais il est certain qu'elle y entretint une déviation funeste du but de la science, outre qu'elle leurra les esprits d'une superstition dont les dernières traces sont encore mal effacées. Le principe de l'égarement est le même que celui du fétichisme, quoique l'objet en soit pris plus haut. Il consiste dans la conclusion tirée d'une action ou influence possible, qu'on imagine, à une action ou influence réelle, qu'on affirme. La preuve se donne par la rencontre accidentelle de l'effet prétendu avec la cause prétendue, et ne manque jamais, grâce à ce qu'on n'a garde de compter les cas qui démentent la règle, non plus que de prendre la peine de définir et d'observer rigoureusement ceux que l'on prend pour la confirmer. Les pratiques anciennes et modernes de divination et d'incantation,

les sorts tirés, les sorts jetés, les augures, les pressentiments, les conjurations magiques, la protection des amulettes, les remèdes secrets, les recettes de commères, de charlatans et de jongleurs; la plus grande partie de la médecine, je veux dire des hypothèses et des modes médicales, inventées, appliquées par des esprits prévenus ou trop peu rationnels; les fausses sciences, les systèmes construits sur des apparences et des coïncidences, l'astrologie enfin, dont je parle ici, dépendent de cette seule et même illusion, à laquelle s'ajoute parfois la puissance de l'imagination pour produire des effets attendus d'un certain genre. Ce n'est donc pas dans le vertige scientifique et religieux des prêtres de Babylone, quoique des observations vraies en aient fourni le point départ, c'est dans un esprit tout contraire, qu'on doit chercher l'origine de l'astronomie mathématique et physique. Les passions qui conduisirent les Eudoxe, les Hipparque et les Galilée à leurs découvertes ne sont pas l'espérance et la crainte vulgaires, mais l'amour désintéressé de la vérité et l'admiration des lois du monde.

Une autre face des adorations sémitiques nous fait descendre des influences célestes aux actes humains et sociaux les plus caractérisés, pour les attribuer encore à des divinités, quand ils frappent l'imagination des peuples. Les anciens dominateurs et fondateurs d'empires sont des dieux, et vont jusqu'à s'identifier avec les plus grands. Par une loi inverse, les dieux tendent à prendre des personnages de rois. Bélos, en qui les historiens grecs ont fini par ne plus voir qu'un premier roi d'Assyrie, est une puissance créatrice, dans la cosmogonie recueillie par Bérose. Ninus, dont le rôle devint à peu près le même pour l'histoire longtemps convenue, paraît n'être que le dieu Ninip, éponyme de Ninive, et le roi réel auquel se rapporte ce nom, est probablement le chef de la dynastie dite assyrienne (en 1314 av. l'è. v.), parce que ce chef se serait intitulé fils de Ninip. Assour est encore un nom divin, avant d'être une dénomination ethnologique ou géographique. Enfin la fameuse Sémiramis est un personnage double, une Déesse syrienne dont on cherchait la place et le titre de reine dans les temps primitifs, et une reine véritable, relativement récente, sur laquelle Hérodote et Bérose du moins ne se sont pas trompés. On comprend quelle confusion a dû engendrer pour l'histoire la coutume des rois de porter des noms et des titres de Dieux. Mais cet usage même témoigne d'une confusion analogue des idées populaires, longtemps avant l'époque où l'anthropomorphisme, devenu l'évhémérisme, entreprit de supprimer les dieux en prouvant qu'ils n'avaient été que des hommes.

Est-ce dès la haute antiquité, ou tardivement, est-ce d'un mouve-

ment spontané ou sous l'influence égyptienne, puisque l'Égypte imagina aussi des dynasties divines et identifia ses rois avec ses dieux; enfin selon quelle doctrine d'incarnation est-ce, ou avec quel mode d'assimilation moins profonde, que les titres divins se donnèrent aux rois asiatiques? On n'est guère en état de répondre à ces questions. En lui-même, et quelle qu'en soit la source, le fait s'explique assez, ou plutôt n'a pas besoin d'explication dans le domaine de l'instinct. Nous ignorons seulement si un dogme positif d'apothéose se joignit, dans l'Assyrie, aux adorations des masses, à l'enivrement ou à la raison d'État des rois. Un instinct semblable, et plus facile à justifier, conduisit les peuples sémitiques, aussi bien que d'autres races, à diviniser les inventeurs des arts et des sciences.

La disposition à considérer toute pensée nouvelle, toute initiation de l'ordre matériel ou moral, si l'importance en est assez grande, comme la révélation d'un dieu, sans être particulière aux Sémites, car elle est religieuse généralement parlant, occupe chez eux une très grande place. Dans l'ordre moral, les révélations faites aux patriarches se continuent dans la révélation mosaïque, puis dans les inspirations des nabiim qui rapportent ce que Jéhovah leur a dit et ordonné de dire. Le rôle de l'homme en tant que conscience individuelle organe de la volonté divine va grandissant, et conduit au messianisme. Nous devons reconnaître là un trait capital du développement des croyances, qui, d'abord spontanées et populaires, deviennent élaborées et dogmatiques, et subissent enfin des transformations, éprouvent des révolutions par l'effet de puissantes initiatives individuelles. En dehors du sémitisme, l'aboutissement des doctrines brahmaniques à la révélation de Bouddha (événement réel qui faisait suite aux révélations imaginaires du vichnouisme et du sivaïsme) est l'exemple capital de cette marche des idées religieuses. En Égypte, le symbole d'Osiris incarné et sauveur, et, au sein du syncrétisme gréco-romain, les mythes ou légendes de Dionysos et d'Hèraclès préparèrent une semblable issue, dont la direction ne fut que détournée. Dans le sémitisme monothéiste, la révélation dont le prophétisme et le messianisme avaient posé les précédents ne trouva pas un terrain favorable, l'esprit de cette révélation ne répondant pas aux vues réelles du peuple d'Israël, et ce fut le monde païen qui, tout en maintenant l'unité de Dieu, exigea la divinisation du révélateur sous un mode contradictoire que tant de siècles depuis ont vainement travaillé à déterminer intelligiblement. Enfin le sémitisme polythéiste, dont nous nous occupons dans ce moment, a, dès les temps les plus anciens où nous puissions remonter, éprouvé le besoin de mettre ses doctrines sous le patronage divin de grands initiateurs.

Il était naturel, en effet, que l'initiation aux sciences et aux arts

donnât lieu à des concepts de divinité, selon ce que chaque peuple attachait de valeur à tel ou tel développement de l'esprit, et s'en imprimait l'imagination. De même que l'Inde eut son révélateur de la parole, et de la doctrine liée à la parole : à savoir Brahma lui-même et le divin compilateur Vyasa; que la Chine, plus réfractaire aux idées de ce genre, consacra des commentaires sans fin aux énigmes de sa plus ancienne écriture, et s'exerça sans vocation à la mythologie, sur la personne du vieil empereur qu'on disait les avoir tracées; et que l'Égypte adora, dans le dieu Taout, l'inventeur des premiers caractères et de tous les arts libéraux, et dans le dieu Ptah le génie des constructions et des œuvres qui emploient le feu, ainsi les Sémites, ou spontanément ou par suite d'une importation chamitique, attribuèrent leurs civilisations à des dieux éducateurs. Les Phéniciens, proches voisins de l'Égypte, purent lui emprunter Taout. Mais les origines chaldéennes nous offrent une conception originale celle d'un dieu ichthyomorphe personnifiant le principe de l'intelligence et de l'invention. Ce dieu, passé avec un autre nom dans la cosmogonie babylonienne, se retrouve sous la forme du révélateur moitié homme, moitié poisson, qui, sorti de la mer à l'époque des générations hybrides par lesquelles commence une création encore mal assurée de ses œuvres, enseigne les arts aux habitants des bouches de l'Euphrate, pendant la durée d'une longue période cosmique.

Les Dieux-poissons se retrouvent sous d'autres noms, Dagon, Dercéto, Sémiramis quelquefois, à ce qu'il semble, et probablement avec des attributs pareils, dans diverses contrées sémitiques. A ces attributs intellectuels se mêlait peut-être quelque chose de la brutalité des races dont les dieux souverains joignaient au caractère constructeur et civilisateur la puissance destructive, et ne pouvaient être apaisés que par d'horribles sacrifices. La monstruosité des images est un signe accusateur des caractères qu'elles symbolisent. Mais cette observation ne doit pas s'appliquer universellement. Par exemple, la déesse syrienne Dercéto, la même que Sémiramis et analogue à l'Aphroditè grecque, paraît avoir représenté le produit gracieux de l'eau créatrice, entre tant de monstres que la mer enfante ou que la superstition lui prête. L'élément humide où naît cette divinité la met en contact avec les poissons ses congénères. Un autre animal, habitant de l'air cette fois, devient aussi son symbole : c'est la colombe, que désigne le nom même de Sémiramis (Samourammit). Et la colombe n'est pas seulement l'oiseau des amours, elle est l'emblème de la tendre maternité. Elle s'élève, dans une sorte d'abstraction symbolique, jusqu'à personnifier l'esprit créateur, non seulement en Syrie, mais même chez les Hébreux, dont la tradition donne cette forme au

Roah-Elohim, souffle divin planant ou *couvant* sur les eaux (1). Le rôle de l'oiseau mystique s'est prolongé, comme on sait, dans toute la durée de l'évolution du sémitisme.

Les forces primitivement sorties des eaux, les amphibies révélateurs, éducateurs des hommes selon la cosmogonie babylonienne, ne sont probablement pas sans rapport avec les Kabires, divinités antiques et fameuses de la Phénicie. Ces dernières nous sont mal connues. Leur identification, peut-être leur parenté réelle avec les Kabires des mystères grecs de Samothrace, apportent peu de lumière, et facilitent d'autant les systèmes. Mais leur nom de *Gabirim* est incontestablement sémitique, quoique pouvant bien s'être rencontré avec un radical grec d'un sens différent, et signifie *les Forts*. Les points d'antiquité la plus certaine qui les concernent sont, d'abord, leur caractère de dieux marins et protecteurs de l'art maritime, car leurs images grotesques ornaient la proue des navires phéniciens ; ensuite leurs attributs d'ouvriers et de héros, gravés sur les monnaies : l'enclume, le marteau, la massue ; enfin leur titre d'inventeurs, suivant la tradition visiblement conservée dans les cosmogonies de Sanchoniathon. La navigation et la médecine leur sont rapportées expressément ; on peut y ajouter les lettres et l'office de scribe, puisque Taout, donné à cet égard comme leur chef, est un dieu emprunté à l'Égypte, moins ancien qu'eux en Phénicie. Maintenant, si l'on réfléchit à l'unité de race des Sémites et au séjour primitif de la branche phénicienne sur les rivages du golfe d'Oman, il sera difficile de ne pas reconnaître une affinité de conception, si ce n'est une identité originaire entre les dieux instructeurs babyloniens et les Kabires.

Les Kabires sont fils de Sydyk (*le Juste*), et au nombre de sept. Un dernier frère est Achmoun (le *Huitième*), Esculape phénicien qui porte à la main le serpent, symbole du renouvellement des formes. Ces nombres nous conduisent au rapprochement, d'ailleurs avéré, entre les puissances kabiriques, c'est-à-dire maritimes et terrestres, et les dieux astraux des chaldéo-babyloniens. On identifia, à une époque inconnue, les Kabires avec le soleil, la lune et les cinq planètes. Baal-Melcarth, l'Hercule solaire phénicien, semble avoir été l'un d'eux ; nous connaissons par Sanchoniathon une Astaroth-Kébira ; et il paraît assez croyable que le huitième dieu, Achmoun, fils de cette étoile polaire dont les Phéniciens avaient observé la stabilité dans le mouvement diurne, personnifia la huitième sphère et le principe éternel et lumineux par excellence auquel était consacré l'étage

(1) Voir Renan, *Mémoire sur Sanchoniathon*, p. 251, et Maury, *Religions de la Grèce*, III, 211.

supérieur de la tour de Babylone (1). Achmoun, dans Sanchoniathon, partage le domaine des lettres avec les autres Kabires. Si Kadmos, introducteur de l'alphabet en Grèce, est au fond un Dieu phénicien (ce Kadmos dont la légende grecque a aussi un rôle pour le serpent), on a de fortes raisons de le croire identique avec Achmoun. Il est remarquable, en effet, que le radical *Kdm* se rapporte à des idées de vétusté et de primauté qui conviennent parfaitement à la place du huitième Kabire dans le système du monde. Le nom de *Kadmoun* se retrouve avec le même sens dans l'*Adam Kadmon* ou *Adam Premier* des gnostiques et de la kabbale. Enfin le nom tout semblable de Kadmilos appartient au dernier des Kabires de Samothrace, et on le reconnaît encore dans le Camillus des Etrusques.

Une fois réduits au nombre sacramentel que l'astrologie exigeait, les Kabires ne pouvaient plus épuiser la série des inventeurs divins admis dans la croyance populaire. Auprès d'eux durent se perpétuer de nombreuses figures, dont plusieurs entrent dans l'informe compilation de Sanchoniathon ou de ses reproducteurs et s'y mêlent d'une étrange manière avec les personnages de la tradition des Hébreux, et avec ceux de la mythologie grecque. On voit, dans les curieux fragments transmis et peut-être défigurés de cet auteur, les noms propres, tantôt se présenter dans leurs équivalents grecs, tantôt s'offrir avec des racines ou s'interpréter par des jeux de mots sémitiques, qui après s'être jadis introduits spontanément dans le seul genre de mythes dont ces races fussent capables, s'utilisaient dans l'intérêt de l'exégèse évhémériste la plus ridicule, à l'époque où l'esprit humain procédait sans critique au dépouillement des idées religieuses des différents peuples. On y trouve des groupes tels que Age et Premier-né, Lumière, Feu et Flamme, Champ et Cultivateur, Géniteur et Génitrice, Pêcheur et Chasseur, Ouvrier du feu, Artiste, Autochtone, etc.; et ces noms sont donnés pour ceux des premiers inventeurs de la cueillette des fruits, de l'usage du feu, de l'agriculture, du culte de Baal-Samin, de la pêche et de la chasse, de la navigation, de l'art des constructions et de ceux de la parole, du chant et de la divination. On y trouve des géants qui portent des noms de montagnes. D'autres noms signifient Juste et Droit, le premier, cité comme père des Kabires et des personnages analogues de tous les pays; le second, de l'Égyptien Taout, qui imagina les lettres. D'autres encore semblent personnifier des castes de guerriers et de prêtres : Amynos et Magos. D'autres nous reportent aux concepts supérieurs des Sémites : ainsi

(1) Voir, sur le dieu Achmoun, un article de M. A. Maury, *Revue archéologique*, t. III, ancienne série.

Samemroum (le Haut-ciel), Zeus Milichios (Moloch), Élioun, etc. ; et leurs rôles ne laissent pas d'être semblables aux précédents, parmi lesquels il en est aussi dont les radicaux sémitiques les plus probables permettent de deviner d'anciennes personnifications plus générales ou plus profondes. Enfin, quelques-uns, mais surtout Samemroum et son frère et antagoniste Ouso, inventeur des habits de peau, se reconnaissent clairement pour Israël et Ésaü défigurés. Et les derniers, ceux de la dernière et de la plus confuse de ces cosmogonies mises bout à bout, présentent un inextricable mélange des dieux hétérogènes de la Grèce et de la Phénicie : Ouranos, El, Athènè, Kronos, Astaroth, etc., tous fils d'Élioun et de Bérith (l'Alliance).

J'anticipe beaucoup en énumérant ici des traits d'un syncrétisme si grossier, qui ne saurait être bien ancien et où perce en outre un violent parti-pris (de Sanchoniathon ou de son traducteur grec?) de ne voir dans les Dieux que des hommes anciennement déifiés. Mais il y a des conclusions à en tirer pour l'époque primitive. La fausse doctrine critique nommée, du nom de son introducteur, l'évhémérisme (IVe s. av. l'è. v.) eut peu de portée dans le monde grec, malgré le bruit qu'elle fit, mais trouva un favorable accueil dans les siècles suivants, auprès des esprits qui subissaient l'influence sémitique. C'est qu'il se rencontrait là une disposition à n'admettre en dehors du Dieu unique et de sa Providence, que de simples hommes, pour rendre compte des mythes anciens, étroitement unis aux diverses traditions nationales. Même au sein du sémitisme polythéiste, l'évhémérisme, antérieur sans doute à Évhémère, et tel qu'on le remarque dans les fragments de Sanchoniathon, pouvait faire suite au vieil anthropomorphisme phœnico-babylonien qui avait attribué à des dieux-hommes, on ne sait comment liés aux grands dieux cosmiques, la révélation des arts et des sciences. Il est donc présumable que nous avons dans ces fragments quelques débris informes, mêlés et confondus de la plus étrange façon avec des éléments de toutes provenances, de cette « littérature babylonienne, » de cette « technique sacrée où chaque art était présenté comme la révélation d'une divinité » (1).

Quelle que soit l'antique mythologie des personnages révélateurs des arts et des sciences, il faut avouer que le système d'Évhémère faisait encore trop d'honneur à la plus grande partie de ces fables sémitiques, si l'on en juge par celles de Sanchoniathon. On trouve en remontant à leur source linguistique, non pas des grands hommes déifiés, mais des *noms*, tantôt de choses, tantôt d'hommes, pris de toutes parts aux légendes des nations environnantes, et mêlés ou identifiés avec les noms divins de la plus ancienne tradition. Souvent

(1) E. Renan, *Mémoire sur Sanchoniathon*, Acad. des inscr., t. XXIII, p. 263.

le procédé d'assimilation semble se réduire à des rapprochements futiles et à des calembours. On a des erreurs à craindre en assignant l'origine particulière de chaque fable, mais il faut maintenir l'exactitude de ce genre d'explications, d'autant plus admissible qu'elles paraissent plus grossières (1). Parmi ces emprunts de la mythologie phénicienne, ceux qui sont faits aux légendes historiques des Hébreux sont des plus intéressants, et nous apprennent comment l'histoire et la demi-histoire deviennent tout à fait mythes. Au reste, les emprunts aussi sont quelquefois réciproques. Les Hébreux, dont le sens historique est toujours le plus marqué, malgré le mélange inévitable du réel et du merveilleux, ont pu composer eux-mêmes des morceaux d'histoire purement formelle, en introduisant dans la filière de leurs généalogies ordinaires, et pour les temps perdus, tels éléments de l'espèce de mythologie propre à leurs voisins. Par exemple, les personnages de la descendance jéhoviste d'Adam par Kaïn, à commencer par cet auteur de la première ville, et Lémech, le premier polygame, et Jabal, père des hommes de la tente, et Joubal et Toubal-Kaïn, inventeurs de la musique et de la métallurgie, appartenaient selon toute apparence à la série des révélateurs d'arts des Sémites polythéistes. Au reste, les légendes d'Adam et Ève et de Kaïn se distinguent par une forte couleur étrangère à ce qui fut ou devint l'esprit dominant des Hébreux.

J'ai exposé ce qu'il est possible de recueillir de plus général sur l'état religieux des Sémites polythéistes, en remontant aux éléments antiques autant que possible, et élaguant la multitude des petits faits et des rapprochements douteux, matière de discussions interminables. Pour me résumer, j'y remarque : 1° des notions universelles de divinité, à la fois anthropomorphiques et abstraites, qui semblent exclure le symbolisme, qui le permettent par une voie et avec des procédés particuliers ; 2° des déterminations divines, les unes célestes, les autres terrestres, auxquelles se rattachent, d'un côté, la révélation des arts et des sciences et l'origine de la civilisation, et, de l'autre, cette espèce de destinée, ou fortune bonne ou mauvaise, admise dans l'astrologie ; 3° un développement mythologique d'un caractère peut-être plus intellectuel et plus héroïque, chez un peuple entreprenant tel que les Phéniciens ; 4° un effort spéculatif qui se traduit par la composition des cosmogonies, dont je traiterai ailleurs ; 5° la tendance à renfermer l'idée générale de Dieu et du monde dans une certaine Nature, principalement femelle, mais active par ses attributs, qui engendre toutes choses et aussi qui les dévore. Cette conception,

(1) *Id.*, *loc. cit.*, p. 269.

quoique les Aryens de l'Inde l'aient trouvée en suivant leur propre voie, est une partie essentielle du sémitisme. C'est par le sémitisme qu'elle se répandit dans toute l'antiquité, avec les cultes du plaisir et de la terreur. C'est d'elle que tirent leur sens et la prostitution sacrée et les sacrifices d'enfants, deux usages qui se trouvent dans tous les pays sémitiques, à Babylone, en Phénicie, chez les tribus kananéennes et à Carthage.

Un passage curieux des fragments de Sanchoniathon, dans lequel Samemroum (et son frère Ouso probablement) sont dits avoir prostitué leurs mères à tous venants (1), fait manifestement allusion à cette coutume des Sémites, rapportée par Hérodote entre autres anciens, constatée également par la Bible, et que Voltaire n'aurait pas dû nier comme impossible, celle d'offrir en manière de sacrifice, dans un temple, la virginité de toute fille nubile au premier homme qui se rencontrait (2). Reste seulement à interpréter le fait. Y verrons-nous une sorte de *rachat* de la chasteté, à laquelle il ne faut pas douter que les femmes ne fussent astreintes, une fois livrées à leurs maris? Ce serait alors la *part du feu*, pour ainsi dire, un don fait à la puissance de la brutale Nature, en vue de s'assurer que ses tentations et ses fureurs feront grâce aux restes de ce qu'on lui a sacrifié. Ou bien cette infâme offrande avait-elle pour objet de rappeler et de sanctionner la communauté de l'espèce entière, celle de tous les êtres, dans un rût divin et sans choix, signe de la génération universelle dont les imaginations affolées faisaient une religion? Les deux suppositions sont compatibles, également vraisemblables, et se complètent l'une l'autre en répondant à deux passions réelles de ce temps. Le caractère, dirai-je de sacrement? non moins que l'idée de rachat par un sacrifice, devient plus saillant, lorsque le dieu lui-même, au lieu d'un passant ou d'un étranger, passe pour appelé à cueillir les prémices sexuelles. Le premier mode de ce culte appartenait au temple de Mylitta et regardait toutes les femmes sans exception : elles y attendaient l'étranger, quelquefois avec un grand cortège exigé par leur rang, et elles le suivaient au dehors dès qu'il leur jetait une pièce d'argent en invoquant la déesse. L'autre mode était propre au sanctuaire supérieur de la tour de Babylone et concernait des femmes privilégiées qui, dès lors, croyaient se donner au dieu seul, et proba-

(1) Ed. Orelli, p. 16, et Renan, ouvrage cité, p. 276. La traduction latine d'Orelli est inadmisible pour ce passage, et la note ne vaut pas mieux.

(2) Si l'on a trop de répugnance à admettre une telle coutume comme possible ou comme réellement et généralement suivie, si l'on aime mieux croire qu'elle se réduisait à une cérémonie symbolique dans la plupart des cas, le sens du symbole et son origine, car il en faut une, conserveront le même ntérêt pour l'histoire des cultes.

blement accomplir un sacrifice et un rachat pour leur famille ou leur nation, qu'elles représentaient (1).

Nous savons que ce dernier genre de sacrifices existait en Égypte. Là, non plus que chez quelques peuplades kananéennes, qui adoraient des symboles divins à formes animales, il ne paraît point s'être arrêté devant la consécration religieuse de la bestialité. Pourtant la dégradation des mœurs dans l'antiquité eut ses foyers dans l'Asie bien plus qu'en Égypte. C'est que, en Égypte, la religion, l'adoration, le fanatisme sincère ne connurent presque pas la décadence, et le sentiment du divin, si mal placé fût-il, soutint peut-être les consciences. Ailleurs, la préoccupation de la puissance sexuelle, le mélange de l'organe viril ou féminin à la divinité, la confusion des attributs actifs et passifs dans ces sortes de symboles de la nature, troublèrent profondément des esprits moins religieux, et, passant du culte à la vie, et du concept du dieu à l'œuvre de l'homme, mirent l'enivrement et l'orgie où devait être l'adoration, et le plaisir à la place du sacrifice : plaisir obtenu par des excitations contre nature, volupté cruelle qui emploie la force à se procurer des victimes. Tel est certainement le sens intime des mœurs des petites nations dont la propagande menaça si longtemps les Israélites en Palestine, et, par moments, les gagna. Le même esprit anima, jusque vers la fin de l'ancien monde, et les prêtres eunuques de la Grande Déesse de Phrygie, dont on connaît assez les folies orgiastiques, et tous ces sycophantes errants qui colportaient de ville en ville des cultes infâmes et lucratifs, sous le voile de la dévotion à Isis, à Dionysos, à Adonis ou à Mitra.

Venons aux sacrifices sanglants et à la vertu du sang répandu, selon les Sémites. Sanchoniathon a, sur ce sujet, des passages que l'étrange confusion mythologique où ils sont noyés n'empêche pas de se rapporter à l'antique sémitisme polythéiste (2). Bornons-nous à mentionner ceux qui ont trait directement au mythe mêlé, mais surtout aryen, de la guerre des Titans. Ce sont, d'abord, la suppression impitoyable des enfants divins ou des prétendants à la divinité (Oura-

(1) Hérodote, I, 181, 182, 199. Remarquons aussi ce que l'historien dit de l'universalité de la prostitution chez le peuple à Babylone, et d'une ancienne loi dont il parle sur ouï-dire. Vraie ou fausse, cette loi n'a pu être imaginée que par des hommes qui faisaient simplement et publiquement du mariage une vente et de la femme une marchandise : les riches achetaient les belles pour le plaisir, les pauvres prenaient les laides, avec des dots payées par les riches. Hérodote trouve la chose assez bien entendue (même livre, 196).

(2) Un trait réellement antique et qui tranche singulièrement sur l'amas des puérilités barbares des cosmogonies de cet auteur phénicien (ou de son traducteur grec) est celui par lequel commence un des morceaux qu'il a mis bout à bout. Il s'y agit d' « un certain Élion appelé le Très-Haut » qui engendre, de sa femme Bérith (Alliance), le Ciel et la Terre (p. 25).

nos tue ou veut tuer ses fils ; Ilos « ou Kronos » répète Ouranos) ; puis la révolte victorieuse d'Ilos, complice de sa mère la Terre, et aidé de ses compagnons les Élohim « ou Kroniens » ; enfin, la mutilation d'Ouranos, dont le sang s'écoule en sources et en fleuves. L'intention se trahit partout de ramener les fables grecques à des origines sémitiques, et le tout ensemble à l'explication évhémériste.

Il serait difficile de ne pas voir une tradition propre et sérieuse des Sémites dans un trait de la cosmogonie conservée par Bérose ; c'est celui où Bel est représenté se tranchant lui-même la tête, et les autres dieux pétrissant du limon avec le sang versé, et modelant des hommes, c'est-à-dire des êtres destinés à participer de la raison divine (1). L'effort cosmogonique de ces peuples les conduisit donc, comme il conduisit de leur côté les Aryens de l'Inde, à généraliser l'idée du sacrifice et à l'appliquer à la divinité même, pour en faire le principe de production de la vie individuelle. Nous ignorons malheureusement les développements sémitiques de cette idée ; nous en ignorons l'époque, qui doit être ancienne mais ne saurait être primitive puisque la seule explication possible en est dans une doctrine, profonde, si l'on veut, mais peu naturelle, transportant de l'homme à Dieu l'acte par laquelle l'homme croit fléchir Dieu. Je cite ici le trait de Bérose, pour la barbarie de la forme, et comme exemple à la fois de sacrifice sanglant et de grands effets attendus du sang versé.

Une idée analogue, et sans doute originaire des mêmes contrées, quoiqu'elle se rencontre dans la Grèce antique, est celle de la mutilation du dieu et de la productivité du sang de son membre coupé. Tantôt il s'y agit d'un crime divin symbolique, comme chez les Grecs, et comme dans le passage de Sanchoniathon qui rappelle exactement la mythologie grecque ; tantôt le récit suppose un sacrifice volontaire : El (Ilos ou Kronos) se retranche lui-même l'organe viril et force ses compagnons à l'imiter. L'auteur place la scène dans un temps de peste et de mortalité, et ajoute que, bientôt après, El voua un culte à son fils, la Mort, qu'il avait eu de la Déesse du Changement (sous le nom grec Rhéa de cette dernière) (2). Ici, nous tenons certainement le concept des Sémites, car le dieu de leurs nations est appelé à personnifier une de leurs coutumes essentielles. Le but est la conjuration de la mort qui menace le peuple ; le moyen est une expiation, un sacrifice ; l'objet sacrifié est l'organe de la transmission de la vie, la vie même par conséquent.

Imaginons maintenant que, par une sorte de transaction comme il s'en fait avec les dieux, l'amputation se réduise à une circoncision :

(1) *Chronique* d'Eusèbe, éd. Aucher, p. 24, t. I.
(2) Fragments de Sanchoniathon, éd. Orelli, p. 34 et 36.

nous pouvons être conduits à une origine de la grande pratique nationale des Hébreux: Je dis une, parce qu'un sens plus idéal et plus élevé de cet usage sacré me semble probable (voir le chapitre précédent). Et cependant quand on voit les Hébreux de la legende de Moïse recevoir l'ordre de sacrifier à Jéhovah tous leurs premiers-nés mâles ou de les racheter par substitution, quand on voit Jéhovah *rencontrer Moïse dans une hôtellerie* et *menacer sa vie* jusqu'au moment où Séphora sa femme tranche le prépuce de leur fils (1), il est naturel de croire que les Hébreux de la légende d'Abraham entendent racheter d'Élohim, par la circoncision, si ce n'est proprement les organes physiques de la génération du peuple, au moins et grâce à une sorte d'extension symbolique assez intelligible, sa conservation, la vie de ses enfants. Ce motif aura pris chez eux vraisemblablement une caractère moral tout particulier, à cause du sentiment qu'ils ont eu des vices à expier touchant cet organe, et des lois de pureté dont la circoncision se trouvait être un symbole.

Imaginons, au contraire, que le pacte de la circoncision substituée à ce sacrifice de la vie, qu'un dieu réclame impérieusement dans certaines rencontres, ne se soit point présenté aux esprits, ou du moins n'ait pas prévalu chez telle nation, chez les Phéniciens, chez les peuples de l'Asie Mineure mêlés ou gagnés au Sémitisme (qui, en effet, ne l'ont pas adoptée), l'émasculation elle-même aura pu paraître nécessaire, et, faute de pouvoir s'appliquer à toute une nation, aura réclamé des victimes choisies. Alors la castration de El et de ses compagnons nous offrira l'image et le sens de l'acte fanatique des hommes qui assumaient la fonction d'accomplir le sacrifice pour le peuple. Nous aurons ces sacerdoces d'eunuques, affectés à des cultes orientaux, longtemps avant l'époque où le monde entier connut les prêtres de Cybèle ; et comme nul sentiment de moralité ne les soutient, comme leurs spéculations sur le sexe ambigu des dieux les troublent, nous devrons nous attendre de leur part aux dévotions infâmes et à toutes les extravagances.

Le même passage de Sanchoniathon où la castration sacrée est rappartée et en quelque sorte dogmatisée, en remontant jusqu'à El qui l'institue, renferme l'explication toute semblable d'un autre culte bien plus universel chez les Sémites polythéistes. En ce temps de peste, déjà mentionné, Ilos sacrifie son fils à Ouranos son père. Le fils est dit *unique*, à cet endroit, quoique, partout ailleurs, nombre d'enfants soient attribués à Ilos. Le sacrifice est un holocauste, c'est-à-dire que la victime est consumée par le feu. Ouranos, enfin, est un nom auquel on n'a pas à s'arrêter, ce Dieu grec, dans la compilation si

(1) *Exode*, XIII, 12-15, et IV, 24-26,

confuse de l'auteur, étant lui-même engendré par le dieu essentiellement sémitique Élioun, avec Bérith, ou Alliance, pour mère. Un dieu livre donc son fils unique aux flammes pour apaiser la colère d'un dieu. Un double rapprochement vient à l'esprit : on pense au sacrifice légendaire d'Isaac et au sacrifice symbolique de Dieu à Dieu, qui s'est placé à la racine du christianisme : deux sacrifices déjà rapprochés dans la pensée chrétienne, malgré le changement que l'histoire força d'apporter à la détermination de l'instrument du supplice dans le dernier. Incontestablement les sacrifices sémitiques d'enfants sont le fond commun, antique et réel de tout ce travail de l'imagination religieuse. Au propre et en particulier, ils demeurent le culte éminent des Sémites polythéistes. En général et au figuré, ils s'emploient à la grande épreuve de la foi d'Abraham ; ils restent, chez les Hébreux, dans le symbole de l'offrande et dans l'acte du rachat des premiers-nés (pour ne rien dire des traces d'un autre genre). Dans Sanchoniathon, ils deviennent l'objet de l'explication évhémériste, c'est-à-dire que, admis à titre de faits, ils se présentent comme institués par un ancien dieu, qui ne serait, au vrai, selon cet auteur, qu'un homme de l'antiquité, apothéosé par ses descendants. Cette exégèse puérile en suppose-t-elle une autre antérieure, et profondément symbolique, cette fois? Des prêtres phéniciens ou babyloniens avaient ils construit un premier type de leurs sacrifices coutumiers en racontant l'offrande expiatoire d'un fils de dieu à un dieu par un dieu? On peut le croire. Ce qui est certain, c'est que l'idée, après une longue période d'existence et de travail latents, parvint à son plus haut degré de signification idéale dans le christianisme, où elle emprunta à d'autres éléments une partie de sa forme.

La similitude et la continuité traditionnelle sont indubitables. Quel abîme pourtant entre l'idée, telle qu'elle apparaît dans l'antique sémitisme païen, et l'idée considérée dans la ligne des conceptions d'abord juives et puis chrétiennes, même en prenant cette dernière sous sa forme dogmatique la plus dure et la moins épurée. Ici, tout est dominé par la forte conviction du péché de l'homme ; et c'est un dieu juste qui condamne l'humanité coupable ; et c'est un dieu d'amour qui se donne en sacrifice pour offrir à l'autre la « satisfaction vicaire ». Mais là, nous avons affaire à une puissance qui dévore ce qu'elle crée, et à laquelle on doit livrer une partie de ses produits pour obtenir la grâce du reste. Une sorte d'étrange symbolisme transcendant, parti de l'imagination d'un dieu jaloux de ses propres enfantements, arrive à celle d'un dieu lui-même sacrifié, volontairement ou non, et de la vertu du sacrifice de la vie comme génératrice de la vie ! et le tout avec les représentations les plus brutales de la génération et de la destruction : l'organe viril amputé, le sang répandu du ciel sur la terre pour la

féconder! Quoi de plus étonnant et de plus instructif qu'une telle transformation morale d'une idée religieuse, et que l'adaptation d'un même symbole à l'expression de sentiments si profondément différents!

La religion des sacrifices d'enfants remonte à une très haute antiquité, sans doute. Un seul culte doit être plus ancien et dater de l'époque même de la première perversion morale chez les Sémites, perversion liée aux premiers faits de chasse, de guerre et de nourriture animale, ainsi que je l'ai indiqué ailleurs. Je veux parler de l'érection et de la consécration des stèles par le sang. Un texte de Sanchoniathon à ce sujet paraît bien se rapporter à une tradition primitive, elle-même confirmée apparemment par quelque pratique cultuelle, jusqu'à la fin conservée. Il s'agit encore d'Ouso, frère de Samemroum, de ces personnages fils de géants, descendus d'Age et de Premier-né, et déjà donnés comme les inventeurs de la *prostitution des mères*. Cet Ouso, ennemi de son frère, type du chasseur et du guerrier, et qui se vêtit le premier de peaux de bêtes, est regardé par plusieurs mythographes comme une espèce de Mars sémitique. Sa légende doit avoir fourni quelques traits à celle de l'Ésaü biblique, ou réciproquement, et il n'est pas exact de dire pour cela que les patriarches hébreux sont des dieux anciens rabaissés à la stature historique, car on confond alors le procédé mythologique propre, en général étranger au sémitisme, avec le procédé légendaire, ou avec celui de la personnification symbolique, dont quelques données peuvent provenir de l'histoire à travers la légende.

Quoi qu'il en soit, Ouso, dans Sanchoniathon, *élève et consacre deux stèles au Vent et au Feu, les adore et les asperge du sang des bêtes qu'il a tuées*. Ce culte primitif nous fait penser aux stèles de Jacob, sauf que nous avons ici le sang au lieu de l'huile dans les libations. Le mystère de l'éternel anthropomorphe hébreu cède la place aux grands éléments physiques de la vie et de la mort; l'honneur et la supplication empruntent leur matière au meurtre, et nous retrouvons les mêmes onctions barbares qui furent spontanément imaginées par des milliers de tribus, du Mexique au Soudan et du Soudan à la Chine. Sanchoniathon, ou son traducteur grec, toujours évhémériste, ajoute que les auteurs de ce culte payèrent leur dette à la mort, mais que les survivants leur vouèrent à eux-mêmes des stèles et des fêtes. En d'autres termes, la tradition rapportait à des dieux la fondation de cette religion sanglante et, par conséquent, la fixait à une antiquité immémoriale. C'est une racine de toutes ces pratiques d'expiation et de purification par le sang qui, sous la forme du *taurobole* et du *criobole*, par exemple, pénétrèrent en Grèce et à Rome avec le mystère de la Grande Déesse; et c'est le principe des théories encore élo-

quentes aujourd'hui, si ce n'est tout à fait vivantes, qui ont leur importance en librairie, dans les églises et dans les salons (1).

Les sacrifices humains, et spécialement ceux qui prenaient pour victimes les êtres les plus chers à la famille durent s'introduire chez les Sémites, comme chez d'autres nations, dans les circonstances terribles où la foi aux expiations réclamait des offrandes du plus grand prix. Mais, plus que chez d'autres, ils s'étendirent et durèrent. La divinité qui reçut en aliment (2) ces offrandes monstrueuses était la Puissance ou les Puissances (les Schédim de la Bible), sous le symbole astrolâtrique du Feu dévorant, et sous la représentation matérielle du taureau, soit que cet emblème animal eût été emprunté à l'Égypte ou à l'Assyrie, ou qu'il eût été choisi pour son double caractère de force fécondante et d'impétuosité aveugle. Ainsi, on livrait à Baalthis la Noire, la même qu'Astaroth en tant que Nature dévorante, des animaux vivants et des enfants, brûlés dans un taureau d'airain. Le plus souvent c'est à Baal-Moloch que s'offraient ces sacrifices. Ils étaient réels et fréquents, et imputables au fanatisme des parents eux-mêmes. On en est très assuré par les livres des Juifs (3), chez lesquels ils se répandirent avec les autres *prostitutions* étrangères, pour employer l'expression des prophètes. Mais on voit par les mêmes passages que tout se réduisait dans certains cas, et sans doute les plus communs, à une cérémonie figurative. Alors les enfants *passaient par le feu*, c'est-à-dire entre deux bûchers allumés. Ainsi se préparait la transformation de l'horrible réalité en symboles modifiables et progressifs, pour l'époque où le sentiment religieux devait subordonner jusqu'à un certain point, le mobile de la terreur à d'autres mobiles.

Ces coutumes nous paraissent effroyables, et en effet elles le sont. Cependant si nous les comparons au culte de peuplades encore plus dégradées, que nous voyons *tabouer*, puis assommer par surprise, en l'honneur des Dieux, les malheureux et les déshérités d'entre leurs membres, il faudra reconnaître qu'il y a eu moins de bassesse, plus de religion et plus d'avenir chez les nations qui livraient leurs propres entrailles en expiation à la divinité dévorante. L'horreur n'est pas pour cela diminuée. On peut même dire que, se liant à des dogmes tout autrement puissants, elle nous contraint de réfléchir à cet *enfantement d'actes scélérats* qui naissent de l'idée religieuse,

(1) De Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et toute l'école qui voudrait *supplier* Dieu par les *supplices*.

(2) *Ezéchiel*, XVI, 20.

(3) *Psaume* CVI; *Rois*, II, 16; *Lévitique*, XVIII, 21, et XX, 2; *Jérémie*, VII; 31 et XXXII, 35; *Ézéchiel*, XVI, 19-38.

selon le poète (1). Mais nous savons, ce que le poète ignorait, que le mal religieux est un effet du mal moral, lequel, essentiellement, est le mal humain. Nous savons que le progrès des mœurs et le mélange des peuples amènent le progrès de la religion, à travers bien des oscillations, et autant que le permet l'habitude, principe conservateur du mal comme du bien, du mal encore plus facilement que du du bien. Un culte idéalisé, transporté des hommes aux personnes divines, se retrouve après quatre mille ans dans la doctrine descendue des sources sémitiques, et qui couvre l'Europe. Mais il faut l'œil du critique pour démêler encore dans la croyance des chrétiens la tradition, le symbole et la morale des sacrifices humains.

(1) Lucrèce, I, v. 81 : Vereor ne forte rearis Impia te rationis inire elementa (en embrassant le matérialisme d'Epicure) viamque Indogredi sceleris : quod *contra* sæpius illa Relligio peperit scelerosa atqua impia facta. Aulide, etc.

CHAPITRE XXVIII

De l'esprit de la critique biblique chez E. Renan et chez E. Schérer.

Après tant de découvertes de notre époque dans le champ des origines religieuses, la Bible reste un livre de religion unique, les Écritures des Juifs un monument, le plus intéressant et le plus ancien, non sans doute des sentiments et des croyances des hommes touchant la nature cachée de l'univers et les existences transcendantes, mais au moins de ces sentiments et de ces croyances en tant que ce qu'il y entre de sérieux et de profond, sur les problèmes du bien et du mal moral et d'un gouvernement providentiel du monde, est dans les plus étroits rapports avec ce qui fait encore le sujet de la religion dans tout notre monde occidental. Il y a, des anciens Juifs à nous, tout ensemble une tradition ininterrompue, — même abstraction faite du dogme formel, relatif à cette filiation, dans le christianisme, — et une réelle communauté de point de vue sur l'ordre moral de l'univers et la conduite morale de l'homme. L'islamisme, tout corrompu qu'il est, est compris dans cette tradition, et, jusqu'à un certain point, dans cette vue générale du problème universel. Les autres cultes de la terre y sont étrangers. Des esprits avancés en rationalité, mais trop peu doués en matière d'émotion et de foi, traitent légèrement et même avec dédain la forme religieuse de la moralité. Ils ne devraient point se dissimuler que la religion est essentiellement chose de peuple, dans le sens à la fois le plus élevé et le plus commun de ce mot *peuple*; qu'ils ne sont eux-mêmes qu'une couche superficielle en chaque nation, une *aristocratie*, si cela plaisait à dire à des *démocrates*, et que l'instruction populaire la plus développée possible ne saurait avoir pour résultat d'élever une nation entière au degré de jugement personnel et indépendant qui appartient à une aristocratie de l'esprit. Quand on réfléchit à cette condition des choses, on se rend compte de l'état intellectuel des adversaires de toute religion, ou tradition religieuse, en les considérant comme des positivistes *complets* au fond, quoique le plus souvent insciemment; et j'entends par là positivistes, non pas simplement en cette absence d'émotion et de

foi qui les fait s'abstenir de toute décision mentale en dehors de ce qui leur paraît être objet de connaissance empirique, mais encore la prétention de régir et de modeler le peuple *en mode scientifique* à leur image, comme les lettrés de la Chine ou comme les disciples d'Auguste Comte. A ce prix, ils peuvent être logiques.

Pour ceux qui reconnaissent à la tradition biblique un intérêt permanent pour l'humanité, l'origine de cette tradition est une grande et importante question de philosophie de l'histoire. Nous connaissons les origines grecques de la science pure, de l'art noble et de la civilisation libre; nous savons où faire remonter les premiers théorèmes de géométrie, les premières tentatives de doctrine rationnelle, les premiers temples et les premières statues élevées dans un sentiment vraiment esthétique, et les premières cités dignes de ce nom; ou du moins ce que nous ignorons de ces origines est chose inscrutable, plongeant dans la raison d'être des grands hommes et le mystère divin des naissances. Mais nous connaissons moins bien la première source des sentiments qui ont conduit un autre petit peuple, entouré de nations d'un esprit différent, et sans cesse opprimé, à tenter de résoudre le problème de l'unité du gouvernement moral du monde, à chercher les sanctions du bien et du mal, à rapporter tout mal au péché, à imaginer un ordre terrestre accompli de justice et de charité. La *religion* non pas dans le sens universel défini plus haut (1) qui comprend les théologies et les cultes des *gentils*, mais telle que nous la comprenons aujourd'hui et qu'elle s'est posée en des *Écritures*, dans la théodicée si tourmentée de Job, dans le monothéisme et dans le socialisme des prophètes, cette religion d'où Jésus et Paul sont sortis, on ne peut en fixer le commencement, par titres authentiques, plus haut que les auteurs de ces Écritures; et ces auteurs eux-mêmes sont en partie discutables, se confondant aux yeux d'une critique dure, si ce n'est hostile toujours, avec des collecteurs et compilateurs dont les époques se peuvent à peu près assigner. Mais la critique plus consciente de ses conditions réelles et de sa mission doit déterminer ses conclusions par des probabilités morales, exactement comme cela se fait partout, sans que personne soulève de difficultés au nom d'une impossible rigueur démonstrative, dans l'ordre des choses pratiques. Entre cet ordre de choses et celui de la vérité historique, principalement là où il s'agit de faits antiques dont la tradition est discontinue et mêlée d'éléments inadmissibles, qu'on doit éliminer, la parité est complète. Et il y a un motif sérieux d'établir les raisons probables d'une foi à donner, d'une croyance à embrasser, parce que la recherche des origines, aussi loin poussée que possible,

(1) Voyez le c. II, ci-dessus.

intéresse la philosophie de l'histoire, qui est une grande partie de la philosophie de l'humanité, et que la recherche des origines religieuses, en particulier, importe à nos idées sur la nature morale de l'homme aux temps les plus reculés. C'est ainsi que j'ai compris les devoirs de la critique, en refusant, dans la partie de ce travail relative au sémitisme, de me soumettre aux vues volontairement bornées des exégètes qui font commencer l'histoire morale des tribus israélites après l'époque de leur établissement en Palestine, ou après celle de la transportation des Juifs à Babylone, ou encore plus tard.

Ce n'est point ainsi que la question a été prise par les deux écrivains principaux de notre pays que la nature de leurs études, leur talent et leur sincérité auraient le mieux autorisés pour faire accepter à la philosophie de l'histoire leurs vues sur les sources morales hébraïques. Ils ont tous deux subi, quoique de manières diverses, l'influence d'un esprit d'indifférence ou d'hostilité qui, pour des causes bien connues, que je n'ai pas à mentionner ici, s'est de plus en plus étendu, depuis deux siècles, en tout ce qui touche la morale religieuse, sur la partie philosophique et « anticléricale » du public. L'un de ces auteurs, dont l'érudition spéciale est d'un grand prix, et qui donne à ses écrits un charme littéraire singulier, j'ai nommé Ernest Renan, accueille les hautes traditions en leurs points essentiels, et par là déconcerte la critique toute négative qui voudrait se rattacher à ses opinions; il semble même traiter avec le grand sérieux d'une intelligence ouverte et sympathique les sentiments religieux, auxquels il ne marchande pas leur antiquité; mais c'est pour admettre la contradiction le moment d'après avec désinvolture, bafouer, non toutefois sans amabilité ce qu'il admirait tout à l'heure, et se faire du tout une sorte de jeu. C'est une façon de scepticisme éminemment esthétique. Quant à Edmond Schérer, l'autre écrivain dont je veux parler, il n'avait pas tellement rompu avec les études théologiques de sa jeunesse, pour se consacrer à la pure critique littéraire, qu'il n'eût sur le sujet en question les opinions les plus arrêtées; seulement ces opinions étaient entachées d'une hostilité manifeste contre tout ce qui se liait à une foi à laquelle il en voulait apparemment de l'avoir un jour séduit. Il les qualifiait lui-même de *sceptiques*, mais c'est *négatives* qu'elles étaient, *affirmatives de certaines négations*, et en cela parfaitement dogmatiques. En reprochant, comme il le faisait, à E. Renan, de manquer de scepticisme en sa critique, il s'abusait sur le caractère de ses propres conclusions fort tranchantes, et méconnaissait chez l'auteur de l'*Histoire du peuple d'Israël* la profondeur du parfait pyrrhonisme. C'est « l'essence de la cabale... ils ne sont pas pour eux-mêmes », disait Pascal parlant des vrais pyrrho-

niens. Les contraditions que n'évite pas E. Renan dans le cours léger et facile de son histoire, et qu'il semble presque chercher, montrent bien qu'il *n'est pas pour lui-même*. Elles font au consciencieux et toujours tendu E. Schérer l'effet d'une inexplicable *idiosyncrasie* psychologique :

« M. Renan a reculé devant l'hypothèse qui, faisant complètement abstraction de la tradition, envisagerait les Hébreux comme un peuple primitivement polythéiste et idolâtre à la façon des autres Sémites, et ne verrait dans leur monothéisme que le résultat d'une transformation. M. Renan ne croit pas davantage qu'on puisse expliquer la sortie d'Égypte sans admettre l'initiative de quelque prophète législateur dont la légende a ensuite grandi la personne jusqu'à en faire le familier de la divinité. Toutefois on n'écrit pas une histoire avec des données aussi générales que celles-là, et M. Renan qui entendait nous raconter les destinées d'Israël dès l'origine et par le menu s'est trouvé en face d'une grave question : comment faire le départ du faux et du vrai dans les traditions hébraïques ? La difficulté était encore accrue en ce qui concerne notre écrivain par une disposition particulière de son esprit. M. Renan a peine à prendre un parti dans les questions de critique. On se rappelle combien il lui a fallu d'années pour arriver à une conviction sur la valeur du quatrième Évangile, et dans quel état de fluctuation il en est resté au sujet de plusieurs autres écrits et de plusieurs récits du Nouveau Testament. Trop perspicace et trop savant pour ne pas sentir la force des objections qui s'élèvent contre une opinion traditionnelle, il se trouve en même temps mal à l'aise dans le doute; il lui répugne d'avoir à instruire simplement une cause, à constater simplement une lacune dans les témoignages; son âme a horreur du vide, et alors nous assistons à un spectacle d'un intérêt pour ainsi dire psychologique. L'écrivain se hâte d'oublier les objections qu'il a fait valoir, les résultats auxquels il est parvenu, l'état dans lequel il a laissé les problèmes; il fait usage du document condamné comme s'il ne l'avait pas condamné, du fait apocryphe comme s'il ne l'avait pas déclaré apocryphe. C'est plus fort que lui. Il lui faut à tout prix des affirmations, tout au moins des hypothèses... Il ne s'en explique pas, il ne s'en excuse pas, il n'est pas même certain qu'il ait conscience de son procédé. C'est un cas d'idiosyncrasie. »

Il y a ici une nuance que E. Schérer n'a pas aperçue. Ce n'est pas l'*âme* de l'historien qui a horreur du vide, mais seulement l'imagination de l'artiste qui, chez E. Renan, s'amuse à le combler après un moment de contemplation fort détachée; et le procédé lui est trop familier pour qu'il n'en ait pas conscience. Il est même permis de croire qu'il n'ignore pas combien le succès de ses livres est lié à sa

manière aisée qui, pareille à celle de la conversation moderne, évite de s'appesantir, n'exige de l'auditeur qu'une attention modérée, et parcourt les aspects variés des choses sans se préoccuper pédantesquement de savoir s'ils s'accordent. C'est peut-être ce qu'il a appelé en termes d'une modestie charmante, « le cliquetis des mots et des idées, le petit carillon qui était en *lui*, auquel le monde se plut, et que, peut-être pour *son* malheur, *il* fut engagé à continuer » (1).

On sait que rien ne facilite et n'agrémente le style comme cette façon de faire courir la phrase d'affirmations en affirmations simples, et remplace les lourdes incidences, modificatives de la pensée, par des pensées contraires à la suite, qui avertissent le lecteur de n'être pas trop strict à conclure et de laisser un peu flotter les rênes de la conviction. Ajoutez à ces mérites éminemment littéraires, des traits d'imagination vive, un assaisonnement fréquent de fine ironie, une connaissance réelle de la matière à traiter, mais quelque chose aussi qui avertit que l'auteur n'est pas l'esclave de son sujet, que c'est plutôt le sujet qui est un moyen de récréation esthétique de l'auteur, et vous aurez réuni tout ce qui peut le mieux plaire à un public instruit et délicat, mais indifférent, disposé à jouir de la communication d'idées nouvelles pour lui, ou même à faire son profit de certaines vues fines et pénétrantes, bien plus qu'il ne s'attend à se voir apporter des vérités définitives ou des résultats de probabilités pesées scrupuleusement.

Ce n'est donc pas qu'il faille à tout prix *des affirmations, tout au moins des hypothèses* à un peintre d'histoire (si l'application de ce mot m'est permise) tel que E. Renan ; il lui faut des figures et des couleurs, ce qui est bien différent ; et c'est pour cela qu'il lui arrive d'employer, dans le texte de son récit, des traits anecdotiques qu'il déclare apocryphes dans les notes (2) ; pour cela aussi qu'il se laisse aller à des explications naturalistes de certains miracles, de la révélation sur le Sinaï, par exemple : autre sujet de reproche pour un critique qui n'entend pas la plaisanterie.

Mais ne confondons pas ces embellissements, que l'historien accompagne d'un sourire qu'on voit ou qu'on devine, avec le jugement réel et sérieux que, dans quelques chapitres, il porte sur les antiquités hébraïques considérées dans leur ensemble et touchant leurs points les plus importants. Je ne dis pas que, sur ces points mêmes, il ne soit point sujet à se contredire, et que, traitant des prophètes et de l'époque ou les Écritures ont reçu leur forme actuelle, il n'oublie

(1) *Souvenirs d'enfance et de jeunesse par E. Renan*, p. 147-8.

(2) E. Schérer cite des exemples de ce curieux procédé que l'historien imaginatif justifierait en alléguant que, si cela n'est vrai, cela aurait pu l'être : cela ou quelque autre chose du même genre.

jamais ce qu'il a admis quand il traitait de l'état mental des nomades hébreux huit ou dix siècles auparavant; mais les premiers jugements subsistent, et c'est ce que regrette E. Schérer, qui voudrait un scepticisme plus systématique. Ai-je bien dit un scepticisme? oui, c'est ce qu'il demande, mais en se trompant sur sa propre disposition mentale, ainsi que je l'ai déjà remarqué. La négation formelle est ce qui lui convient.

« Le procédé que je signale, dit-il, a le tort de vicier un très beau livre, et, qui plus est, il tient à l'une des maladies du temps où nous vivons. On ne sait aujourd'hui qu'affirmer ou nier, et toujours avec le même dogmatisme ; on ne sait point douter, c'est-à-dire suspendre son jugement là où manquent les moyens légitimes de s'en faire un. » Beaucoup de gens croiraient le contraire, et que, sur les sujets dont il s'agit ici, en dehors des Églises, le dogmatisme ne sévit guère. Mais voyons quelle est la méthode que E. Schérer propose pour suspendre son jugement en écrivant l'histoire : « Le problème (pour M. Renan) n'était pas insoluble. On pouvait faire comme Duncker, qui, dans son *Histoire de l'antiquité*, rapporte les traditions hébraïques comme les traditions homériques, c'est-à-dire à titre de légendes et sous leur forme légendaire. M. Reuss a suivi une voie un peu différente, mais encore plus conforme aux exigences de la critique, dans son admirable *Histoire des Saintes Écritures de l'Ancien Testament* (en allemand, 1881). Partant de ce fait, que l'histoire certaine, l'histoire proprement dite du peuple d'Israël ne commence qu'avec son arrivée dans la région du Jourdain, il n'y rattache l'histoire de Moïse qu'à titre de fiction nationale, et se garde bien d'en tirer autre chose que de vagues inductions. Quant aux soi-disant souvenirs de l'âge patriarcal, ils trouvent leur place au moment où l'on doit admettre que l'idylle a déjà pris naissance, et, en partie du moins, revêtu sa forme, c'est-à-dire à l'époque où la royauté s'établit chez les Hébreux. »

Mais il est clair pour quiconque a un peu de logique et sait distinguer entre l'affirmation et le refus de se prononcer soit positivement soit négativement, que la méthode qu'on vient de décrire implique un jugement formel négatif : à savoir, la négation de l'existence de raisons suffisantes, de probabilités suffisantes, en d'autres termes, — car l'histoire, et surtout l'histoire ancienne, et celle de la haute antiquité éminemment, n'a jamais que des probabilités pour preuves, — pour discerner et définir un fondement de réalité dans les parties des Écritures que leurs auteurs ont présentées comme traditionnelles chez leur nation : notamment dans la mémoire de l'Exode, et de la servitude en Égypte, et dans les légendes de la vie des plus anciens pères de leur race. Rapporter les légendes sous leur forme légendaire, purement et simplement, ou, mieux encore

selon E. Schérer, les rattacher, et rattacher même la sortie d'Égypte, à titre de *fiction nationale*, à l'époque où l'on suppose qu'une telle fiction a pu naître, c'est évidemment nier et non pas seulement mettre en doute le fond historique des récits. Nier, on le peut assurément, de même qu'affirmer en parfaite bonne foi, et, de fait, les opinions sont partagées, — je n'oserais dire tout à fait indépendamment des sentiments philosophiques et religieux des auteurs; mais enfin elles le sont; — ce qui n'est pas admissible, c'est la prétention de ne pas opiner, par la manière seule de placer et de rapporter, dans le cours d'une histoire, les récits traditionnels mêlés d'éléments légendaires.

Un autre critique opposé aux vues de E. Renan sur les antiquités judaïques, et historien lui-même, mais qui n'entend nullement se renfermer, comme E. Schérer, dans le doute, — car il pense qu'on en viendra à adopter les conclusions de E. Havet, et à fixer rigoureusement aux ɪvᵉ et ɪɪɪᵉ siècle avant notre ère la composition et l'invention de la religion de la Bible (1) — formule à son tour cette objection en se plaçant au point de vue de l'auteur de l'histoire du peuple d'Israël : « puisque de son aveu, dit-il, les livres qui tracent le tableau de l'état patriarcal datent des temps mêmes où l'ancienne religion ressuscite brillamment avec les prophètes, n'est-il pas beaucoup plus simple d'admettre que les auteurs des livres prophétiques ont reporté dans les temps reculés et prêté aux ancêtres de la race leurs propres conceptions? Si l'on suit quelque peu cette idée, on arrivera à se persuader qu'il est impossible de restituer l'évolution des idées religieuses au sein du peuple d'Israël pour la période qui précède le roi David ou même Ézéchias (2) .»

Si, par *évolution des idées religieuses*, M. Maurice Vernes entend, dans ce qui concerne les tribus hébraïques, leur passage graduel, à la lumière de l'histoire, des idées communes au monde sémitique, naturaliste et polythéiste, à celles qui caractérisent la religion de la Bible, il pose la question dans des termes inacceptables pour les critiques qui n'admettent pas *a priori* que la tradition doive être déclarée en bloc fictive ou négligeable. Aux yeux de ceux-ci, il y a un point de vue qui, dans sa généralité et jusqu'à preuve contraire, a les apparences pour lui : c'est que les Hébreux ont eu, dès la haute antiquité, la conscience d'eux-mêmes, en tant qu'animés de sentiments religieux et moraux antagonistes de ceux des nations qui les entouraient, en même temps qu'ils subissaient plus ou moins la contagion des mœurs et des cultes de ces dernières. Si ce point de vue est le vrai, rien n'est plus naturel que la suite d'actions et de réac-

(1) Maurice Vernes, dans la *Revue philosophique*, nº de décembre 1890, p. 623-4.

(2) *Ibid.*, p. 616.

tions dont les écrits des prophètes et les livres historiques de la Bible portent témoignage et qui devaient conduire au triomphe définitif du parti du monothéisme et de la moralité. Dans le système que M. Maurice Vernes dit être *beaucoup plus simple*, et qui consiste à imaginer que les auteurs *des livres prophétiques ont reporté à des temps reculés leurs propres conceptions*, on a à expliquer d'où ils les ont prises, ou comment ils se sont accordés à les former, à les élaborer, à les mettre en forme de récits historiques, et comment ils ont réussi à faire accepter de tout un peuple leurs propres rêveries pour ses traditions. C'est cela qui n'est ni simple ni vraisemblable. Parler d'évolution dans la classe lettrée, ce n'est nullement rendre compte de la nature de l'œuvre biblique. Au fond, l'hypothèse qui veut nous faire envisager l'origine d'un faisceau de croyances populaires dans le fait du transport que quelques esprits échauffés auraient fait de leurs idées à l'antiquité, donnant la forme d'événements historiques et de connaissances traditionnelles à des choses de leur invention, cette hypothèse, quoiqu'on cherche à la présenter sous un aspect un peu différent, se rattache à la manière de voir que les progrès de la psychologie morale semblaient avoir fait abandonner de tous les esprits élevés de notre siècle, et qui assigne pour causes aux religions la fraude et la crédulité. La fraude, à laquelle nous ne voulons plus croire aujourd'hui, quand il s'agit des grands révélateurs individuels visés par le titre fameux d'on ne sait quel vieux livre inconnu : *De tribus impostoribus*, nous aurions donc à l'admettre pour toute une collection d'écrivains procédant par entente commune et occupant, avant et après l'ère de la captivité, l'espace de temps dont la critique a besoin pour placer les auteurs et les assembleurs des écrits divers de l'Ancien Testament qui reposent sur un même fond de sentiments et de croyances rapporté aux origines de la nation, développé et fortifié par Moïse, et régénéré par une suite d'hommes inspirés. Il n'y a pas d'explication, tirée de l'esprit créateur des mythes et des légendes, qui puisse s'étendre à ce phénomène littéraire, considéré dans son ensemble comme une œuvre de simulation de l'histoire. Le caractère le plus frappant de la Bible est son aspect général d'histoire d'une nation, histoire mêlée de légendes et de miracles, sans doute, comme celles de toutes les antiquités nationales, mais, malgré tout, marquée en beaucoup de ses traits, d'un caractère de positivité qui ne se trouve pas ailleurs, et qui manque, par exemple, aux fables des origines des Grecs, grands créateurs de mythes.

CHAPITRE XXIX

Les origines chaldéennes.

La lecture des écritures cunéiformes est par elle-même et par ses résultats déjà acquis un fait de haute impportance pour l'histoire, quelque incertitude qui reste encore en bien des cas sur la traduction exacte de la pensée de ces vieux textes mutilés, écrits en des langues entièrement perdues, dont l'une inconnue même dans son existence. C'est la découverte d'un nouveau peuple et d'une nouvelle religion à l'origine de l'histoire de l'Asie. Des questions jusque-là douteuses ont été tranchées : par exemple, celle des rapports, autrefois si obscurs, des prêtres appelés *mages* dans l'antiquité, avec ceux de la religion mazdéenne auxquels on a donné à tort le même nom. L'une des sources des doctrines et des cultes de la Babylonie et de l'Assyrie a été explorée, en même temps que les récits fabuleux sur la fondation de l'empire assyrien — sur le prétendu Ninus et la prétendue Sémiramis, — ont fait place à des annales authentiques. Enfin l'origine réelle de beaucoup d'idées, mêlées de spéculation scientifique et de misérable superstition, qui ont traversé tout le cours des âges a reçu une lumière inattendue. L'apport moral a été éclairci d'une race à laquelle jusqu'ici l'histoire était loin d'attribuer une influence aussi considérable.

Que la race touranienne, à une très haute époque, se soit étendue sur l'Asie entière, ainsi que le pensait un ancien historien d'une grande autorité, Trogue Pompée, et que les conquêtes des peuples aryens et sémitiques aient seules refoulé vers l'extrême Orient et dans les régions septentrionales, cette race qui ne laissa pas de faire, sous le nom de *scythes*, de redoutables incursions, à diverses époques, dans ses domaines perdus, c'est une question encore disputée, et sur laquelle on obtiendra difficilement une pleine lumière; mais ce qu'il n'est plus possible de contester, c'est qu'un rameau détaché de cette même race a occupé et peuplé en partie la Susiane et la basse Chaldée, les bords du golfe Persique, à une époque antérieure de beaucoup à celle des empires sémitiques de Babylone et de Ninive.

La preuve de ce fait est donnée par la langue, les cultes et les monuments découverts de la région élamite et chaldéenne.

Les races et les langues ont été nombreuses et mêlées de tout temps dans la Mésopotamie et la Chaldée, pays privilégiés de la nature, analogues à l'Égypte en cela, et plus exposés que l'Égypte aux invasions des peuples du continent asiatique. Toutefois deux langues très diverses y étaient surtout en usage qui répondaient à la division principale de la population : l'une, appartenant au groupe sémitique, et que l'on nomme l'*assyrien*, parce qu'elle fut la langue dominante ou officielle de la Babylonie et de l'Assyrie quand il y eut un empire assyrien; l'autre, que l'on déchiffre aujourd'hui sur une partie des inscriptions en caractères cunéiformes, et qui est positivement déterminée comme *touranienne*. La langue parlée dans la Susiane et le « pays d'Élam » était aussi de cette dernière famille, quoique d'un autre dialecte.

Les anciens distinguaient et désignaient par les noms de *Chaldéens* et de *Céphènes* les deux races les plus caractérisées que, d'après les documents, on appelle aujourd'hui *Accads* et *Soumirs*, sans qu'on se soit encore bien mis d'accord, semble-t-il, sur l'application de ces dernières dénominations aux ethniques touranien, d'une part, et kouschite de l'autre; mais il est au moins certain que l'une possédait réellement la langue et l'écriture dont on a déjà traduit d'assez nombreux documents et qui diffère profondément des idiomes sémitiques et de ceux des peuples aryens. L'autre faisait partie de cette nation kouschite, si considérable par son étendue et ses œuvres antiques de civilisation matérielle, dont la place est marquée entre le monde sémitique, auquel elle appartenait par sa langue, et le monde chamitique avec lequel elle avait apparemment des affinités d'origine (1). Pour ne pas entrer ici dans des questions qui ne sont ni de ma compétence, ni entièrement éclaircies pour les historiens et les philologues, ni nécessaires enfin pour l'objet de mon étude, je prendrai la liberté d'appeler *chaldéen* tout ce qui, en fait d'idées et de doctrines, est d'apport touranien primitif, dans la civilisation et les religions de Babylone et de l'Assyrie, et *sémitiques* les éléments propres aux populations de l'Asie antérieure, autres qu'aryennes, sans distinction de sémites et de kouschites. Il n'est pas interdit de croire, et des auteurs compétents pensent encore, que les touraniens de la basse Chaldée, dans la haute histoire, furent disciplinés par le sacerdoce d'une tribu descendue du nord, des montagnes du *Kurdistan*. L'opinion qu'il faut abandonner est seulement celle qui rattachait ces conquérants à la race aryenne, et que j'avais cru pouvoir

(1) Voyez ci-dessus, c. XXIII, p. 425, 429.

adopter, dans la première édition de cet ouvrage (1). Au reste, il importe de dire ici que les religions babylonienne et assyrienne, les sacerdoces de ces religions, formèrent une synthèse, si l'on n'aime mieux dire un syncrétisme vaste et confus des mythologies de toutes les provenances, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. La langue chaldéenne fut conservée comme une langue morte pour certains cultes, et à l'usage d'une partie au moins du sacerdoce.

Cette langue, de l'espèce de celles qu'on nomme agglutinantes, se présente à nous, comme les langues de la Chine et de l'Égypte, avec une écriture primitivement toute idéographique, et qui devint phonétique dans la suite en attachant la valeur de syllabes à des signes figurés qui, d'une part, représentatifs d'objets ou d'idées, correspondaient en fait, d'une autre part, à des sons articulés de la langue parlée. Le procédé est simple et naturel. Si, par exemple, l'image d'une étoile est, pour les Chaldéens, le signe écrit de la divinité, et si, en même temps, l'attribut de divinité se dit *an* comme signe oral, cette même figure étoilée pourra servir à écrire la syllabe *an* dans un mot qui n'a plus aucun rapport avec l'idée d'un dieu. Et, lorsque, plus tard, le syllabaire de l'écriture chaldéenne aura été adopté pour écrire également la langue assyrienne, cette étoile, ce signe d'un dieu primitivement, continuera à se lire *an*, quoique l'idée de dieu, maintenant, se rende oralement par le mot *ilou* et non plus par *an* ou *annap*. Je réduis ici à sa plus simple expression l'idée d'une méthode qui ne manque pas de devenir compliquée et obscure sitôt que viennent les combinaisons des signes, outre que ceux-ci s'altèrent rapidement dans la pratique des scribes et se trouvent à la fin méconnaissables. En réalité, la lecture et l'interprétation des caractères cunéiformes sont pleines d'incertitude, et l'étaient déjà pour les Assyriens qui étaient obligés de recourir sans cesse à leurs vocabulaires et à leurs recettes grammaticales, — il nous en est parvenu des exemplaires multipliés sur les briques servant aux inscriptions, pour remédier aux équivoques provenant de l'affectation des mêmes signes hiéroglyphiques à des valeurs différentes de prononciation et à plusieurs sortes d'idées.

On ne laisse pas de pouvoir restituer avec certitude à l'histoire des annales qui semblaient perdues sans ressource, et aux origines religieuses une section entière d'un grand intérêt. Il ne sera pas inutile de résumer ici très brièvement les principaux résultats historiques acquis à la critique. La vérification de la chronologie de Bérose, et de ses dynasties babyloniennes ou assyriennes, à partir du moment où les durées qu'il leur assigne perdent l'aspect mythique et devien-

(1) *Essais de critique générale*, *Quatrième essai*, p. 661 sq.

nent admissibles, est le point fondamental. Nous pouvons prendre pour un repaire assuré du calcul des temps l'intervalle de 1559 à 1314 avant notre ère, comme correspondant, en vertu des inscriptions, à la dynastie d'une durée de 245 ans, que Bérose qualifiait par la domination de « onze rois arabes » à Babylone. Cette époque répond à celle des conquêtes égyptiennes en Asie (sous les Pharaons des XVIII^e^ et XIX^e^ dynasties), et ces rois peuvent être des gouverneurs de race sémitique établis par le vainqueur dans le pays conquis pour le tenir sous sa dépendance. Descendant et remontant à compter de chacune de ces deux dates dont la dernière est précédée par un temps de révoltes et d'anarchie, nous trouvons :

1° En descendant, les commencements de l'empire ninivite, ou assyrien, la conquête de la Babylonie par un roi de Ninive (Teglat-Samdan) et une suite à peu près régulière de rois porteurs de noms sémitiques. La triade Ninus, Sémiramis et Nynias, inconnue à Hérodote et à Bérose, s'efface de l'histoire, où Ctésias paraît l'avoir introduite, à l'époque des rois perses, dans un intérêt politique. En continuant à descendre, la suite des inscriptions fournit les dates de la chute et du relèvement de l'empire d'Assyrie, les vicissitudes de Babylone, le syncronisme avec l'histoire des rois d'Israël et de Juda dans la Bible, etc., etc.

2° En remontant, nous trouvons, à Babylone, la suite des rois de la dynastie que Bérose dénomme *chaldéenne* (49 rois et 458 ans), qui nous conduit à l'an 2017. Au-dessus, et de 2017 à 2065, se place l'intervalle inexpliqué de 48 ans pour *onze rois* ; et, au-dessus encore, la période occupée par la dynastie *médique* (huit rois et 224 ans), qui répond certainement à l'empire de la race touranienne, race dominante dans l'antique Médie. C'est pourquoi Bérose qualifiait de *tyrans* ces conquérants mèdes. Conduits ainsi jusqu'à l'an 2289, suivant un calcul déjà indiqué ci-dessus (1), nous n'avons plus devant nous que le nombre fabuleux de 33.091 ans que Bérose applique à une dynastie de 86 rois régnant depuis le déluge de Xisouthos. Reprenons en peu de mots la question du déluge chaldéen.

Dans les limites approximatives entre lesquelles il est vain de chercher à établir des dates rigoureusement fixées, pour la chronologie des hautes époques, c'est une coïncidence assez remarquable que celle des deux moments où l'histoire de la Chine et celle de la Chaldée arrivent en remontant à la partie décidément incertaine de leurs annales, caractérisée des deux parts par des événements que les chronologistes de la vielle école, et Fréret lui même identifiaient avec ce que la tradition hébraïque a fait appeler « le déluge » : an 2297, soixante

(1) Voyez le c. XXII ci-dessus, p. 399.

et unième année du règne d'Yao ; an 2289, année de l'établissement d'une domination étrangère dans la Chaldée, au moment où s'arrêtent les supputations raisonnables de règnes antérieurs, et où, dès lors, il est naturel de supposer une grave perturbation dont l'effet a pu être d'interrompre la tradition exacte des ères ou dynasties. Telle est la coïncidence (1).

On peut relever cette date d'un siècle ou deux en admettant une correction modérée aux textes des chroniqueurs, abréviateurs de Bérose, et les assyriologues prennent en général ce parti. Mais, d'une autre part, la chronologie chinoise, quoique d'un caractère fort positif, est jusqu'à un certain point conjecturale en ce qui touche les premiers empereurs de la Chine (2). On peut donc admettre qu'une sorte de période de grandes inondations en Asie a été commune à des régions, à des bassins fluviaux différents et très distants les uns des autres ; et il est pour le moins d'une grande probabilité que le commencement authentique de l'histoire, — pour la Chine, dans le livre du *Chou-King*, qui part du règne d'Yao, et, pour la Chaldée, dans la tradition de l'invasion du bassin de l'Euphrate par les Élamites de la Médie ou de la Susiane, — a son commun point de départ dans les désordres climatériques auxquels se rapporte le récit du « déluge», positif dans la Chine, mythique dans la Chaldée, mythique aussi, mais plus éminemment religieux et moral pour les nomades hébreux.

L'existence de cette limite snpérieure imposée à l'histoire de l'Asie n'empêche pas que, de même que la Chine a possédé certainement des annales avant l'année de la grande inondation, et en a conservé la mémoire, quoique avec moins de précision, jusqu'à une époque de trois siècles plus ancienne, de même la Chaldée a gardé le souvenir d'une dynastie chaldéenne antérieure à l'invasion élamite, mais ce souvenir est devenu assez confus pour qu'on ait pu se tromper, dans la suite, et se laisser séduire aux imaginations mythologiques au point de lui prêter des myriades d'années depuis le déluge ! Elle a dû réellement occuper, non pas depuis, mais avant la catastrophe, et d'ailleurs avec toutes les vicissitudes que comportaient le mélange et les rivalités politiques des races, dans la Babylonie et la Chaldée, le temps nécessaire pour rendre compte de l'état de civilisation matérielle où nous savons maintenant de science certaine, — c'est-à-dire par les monuments en ruines et les inscriptions conservées, — que cette contrée était parvenue antérieurement au siècle du déluge. Ce temps peut

(1) Voyez, pour la chronologie officielle de la Chine, G. Pauthier, *La Chine, description historique*, etc., pp. 26 et 475.

(2) C'est ce qu'a établi la critique minutieuse de Fréret (*Œuvres complètes*, édit. de Septchènes, t. XIII et XIV.

reporter la date des établissements humains des bouches de l'Euphrate à une époque non moins ancienne que celle des monuments de la Basse-Égypte.

Cette dynastie étrangère par laquelle commence réellement l'histoire politique de la Chaldée a été longtemps regardée comme aryenne, et Bérose lui-même paraît l'avoir rattachée, non seulement à la Médie, mais à la Bactriane, et à ce fameux réformateur religieux, ou roi et conquérant, Zoroastre, dont le réel caractère et l'époque sont encore si difficiles à définir avec précision. La lumière est définitivement faite en ce qui concerne l'origine de l'envahisseur, qui n'était ni de cette race et de cette religion, ni venu de si loin. Dés inscriptions du roi d'Assyrie, Assour-Bani-Pal, qui prit Suse en 661, nous apprennent que mil six cent trente-cinq ans avant lui, un roi d'Élam (Susiane) du nom de Koudour-Nakhounta avait conduit une expédition dans la Chaldée, avait pris les villes, ravagé la contrée, pillé les temples et enlevé pour les porter à Suse les images des dieux Chaldéens. Assour-Bani-Pal se fait gloire d'avoir reconquis ces trophées et rétabli les statues à leurs places. C'est toujours à la même époque à très peu près que ce nouveau calcul nous ramène (2296). On a cependant des inscriptions de rois plus anciens, mais dont on n'est pas parvenu à composer une suite régulière. Ils paraissent le plus souvent avoir régné sur des territoires séparés, dans les villes d'Our, d'Erech, de Larsam, de Sippara, etc. Le plus ancien d'entre eux, cependant, dont le nom est lu diversement, Ourouck ou Ourkham (Orchamus) par les uns, Rickbagas par d'autres savants qui croient pouvoir en déterminer la lecture touranienne, est un roi d'Our, grand constructeur, qui a attaché son nom à plusieurs temples pyramidaux dans les différentes villes chaldéennes, et non pas dans Our seulement. Le temple élevé dans cette dernière ville, — une de ces pyramides à étages et à retraits successifs qui sont restées caractéristiques de l'architecture religieuse babylonienne, — était un monument de dimensions immenses, rappelant, quoique sans les égaler, les grandes pyramides d'Égypte. Les ruines de cet édifice le font juger, d'après le genre des matériaux et le caractère des inscriptions, d'une antiquité supérieure à celle de tous les autres monuments dont il y a des restes dans la contrée (1).

(1) Voy. G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern World*, t. I, Chaldæa, chap. VIII. — L'auteur de ce grand ouvrage admet peut-être avec une trop grande facilité les rapprochements de la chronologie chaldéenne avec des personnages bibliques tels que Nimrod et Koudour-Lagomer (pp. 153 et 161). — On a voulu aussi que le roi Ourkham, de Our en Chaldée, fût identique à un certain personnage, du nom d'Orchamus, qu'Ovide en ses Métamorphoses appelle « septième roi des Achéméniens après Belus » ; et puis, que *pater Orchamus*, ou

L'érection de ces temples par le même souverain dans plusieurs villes que l'on sait avoir eu leurs cultes locaux, et probablement une indépendance politique plus ou moins sujette à intermittences, est l'indice d'une sorte de mission religieuse, comme il y en eût en Égypte à différentes époques, entreprise par un prince qui use de son autorité pour donner la suprématie au culte qui a ses préférences, et asseoir d'autant mieux sa propre domination. Mais rien n'indique, en ce même temps, l'existence d'une division profonde ou de conflits entre des religions, non plus qu'entre des races. L'unité est déjà faite alors des deux éléments ethniques principaux dont nous avons vu que se composait la population des vallées de l'Euphrate. La disposition polythéiste des esprits, ainsi que l'analogie des idées cultuelles en bien des cas, étaient de nature à ménager une sorte d'entente générale pour une tolérance qui n'exclut pas le zèle. Mais surtout une sythèse de pénétration mutuelle s'était faite entre l'apport religieux touranien, qui avait sa mythologie spéciale et son système de magie et de divination, avec des prêtres spéciaux voués au service de la superstition, d'une part, et l'apport Kouschite, de l'autre, dont les cultes astrolâtriques étaient le caractère essentiel. Au premier se joignait l'écriture, don inestimable pour la civilisation et phénomène difficile à expliquer dans cette branche d'une race qui ne s'est nulle part ailleurs signalée par de grandes aptitudes d'ordre rationnel et scientifique. Mais au second appartiennent l'initiation aux sciences, du moins empiriques, l'établissement d'un système de mesures, l'ardeur industrielle, la passion des constructions, celle du gouvernement et de la centralisation, avec ses bienfaits, et ses vices, enfin le goût singulier et très vif de l'observation astronomique et les cultes singuliers qui s'y sont joints.

La répugnance à admettre la part tourarienne des origines chaldéennes, chez plusieurs des savants philologues ou archéologues qui ne se sont pas occupés spécialement des découvertes assyriennes, est motivée par cette faiblesse relative dont je viens de parler des dons intellectuels des différentes races qu'on a coutume d'assembler sous ce nom de *touran*; mais, après tout, l'invention de l'écriture autant qu'on le sache, est le seul fait éminent dont il y ait ici à rendre compte, et l'exemple de la Chine doit diminuer notre étonnement, puisque l'écriture est de toute antiquité dans la Chine, et que l'ethnique Chinois

père Orham, ne fût autre que *Aborham* ou *Abraham* qui, suivant une légende du pays de Paddan-Aram en Mésopotamie, aurait substitué le sacrifice du chevreau aux sacrifices humains (E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 75). Tout cela est fort arbitraire. E. Renan pense aussi (*ibid.*, p. 83) que, dans les environs du Paddan-Aram, « le mot *Iaou*, ou *Iahvé* paraît avoir été employé pour désigner Dieu ». En effet, il n'y a là rien d'impossible!

n'est pas sans similitude ou parenté avec celui de telle des familles humaines qualifiées de touraniennes. Une écriture idéographique grossière n'a rien que de parfaitement naturel chez un peuple encore très peu développé; car elle peut se borner d'abord à des représentations élémentaires propres à satisfaire un goût esthétique, autant ou plus qu'à servir au rappel des faits et à la conservation des annales. Elle s'emploie avec une extrême facilité à désigner les objets de l'adoration et du culte. Il y a plus, c'est que les caractères idéographiques, simplifiés et altérés comme ils le sont toujours par l'habitude d'*écrire*, et réduits à des combinaisons de signes simples et identiques entre eux, diversement disposés, engendrent une sorte de symbolisme de genre abstrait, favorable au développement de l'intelligence. Ils se prêtent aussi à l'un des procédés les plus communs de la divination, fondée sur ces mêmes combinaisons dont on demande au sort la production variée, comme dans la Chine antique (1). De ces différents usages, la transition semble presque inévitable à celui qui, grâce à la naturelle association d'idées entre le signe écrit et le mot oral qui a la même signification, conduit à l'institution spontanée d'une écriture syllabique. Il n'est donc point inconcevable que la tribu touranienne d'Elam et de Chaldée, dont la présence en cette contrée peut être supposée aussi ancienne que le permet la géologie par les attérissements de l'Euphrate et des fleuves susiens, y ait apporté ou créé le système d'écriture qui était destiné à servir à l'enregistrement des annales des empires de Babylone et de Ninive.

Au reste, il ne faut pas présumer de pouvoir distinguer d'une manière bien précise les œuvres d'antique civilisation, en rapport avec des races qui étaient déjà trop fondues, à l'époque où il nous est possible de remonter, pour qu'on découvre des traces d'une lutte entre des idées ou des coutumes religieuses différentes d'esprit et d'origine comme celles qu'on a ici à énumérer, et dans lesquelles il y aurait à faire leurs parts aux croyances primitives et au travail d'assemblage et de systématisation accompli par des sacerdoces :

1° Le culte des *esprits*, analogue à celui qui fut de toute antiquité dans la Chine, et qui se conserve encore en de nombreuses tribus, surtout septentrionales. Ce culte était développé et détaillé, avec les pratiques de divination et de magie qui s'y rattachaient, à un degré qu'on n'a pas vu ailleurs, et qu'on n'aurait pas cru possible avant la découverte des « hymnes magiques »; ce qui tient certainement à l'existence d'un corps de prêtres, au lieu des sorciers isolés des races sans civilisation, parce qu'il dut s'opérer une extension méthodique des produits de l'imagination spontanée du peuple, à ceux que la réflexion

(1) Voyez ci-dessus, c. IX, p. 264.

pouvait suggérer pour compléter des séries. A la même cause, et à la connaissance de l'écriture, à l'art du symbolisme, il tient apparemment qu'une mythologie spéciale du genre de celles qu'on trouve chez les tribus touraniennes atteignit en Chaldée un plus haut développement, sans préjudice de la multiplicité indéfinie des esprits élémentaires.

2° Les cultes locaux. Pour la Chaldée, comme on l'a reconnu pour l'Égypte, ils ont précédé ceux qui se sont étendus plus tard à tout le territoire ou par des identifications, ou par l'action politique et la propagande. Les dieux de ces cultes, là où dominait l'esprit kouschite, étaient de nature astronomique. Les temples dédiés par le roi d'Our, Rickbagas, se rapportaient peut-être à un plan de conciliation de ces dieux, à chacun desquels on pouvait consacrer un étage de la grande construction, comme dans l'édifice célèbre aux huit tours superposées de Borsippa, près de Babylone. A Our même, le grand culte patronal était celui d'un dieu Lune (au masculin), *Sin*; à Larsa, le Soleil, *Samas*, occupait la même place; à Babylone, c'était Bel-Merodach, qui fut assimilé à la planète Jupiter dans le système astrologique, etc. Le dieu de chaque ville était le plus puissant des dieux, toujours invoqué sous des titres absolus, sans exclure pour cela les cultes rivaux, comme en Égypte encore, et en vertu d'un sentiment analogue à celui qui fait prodiguer la louange et la flatterie aux hommes au delà de ce qu'on sait possible, afin de mieux adorer et de plaire. Il n'y a aucune raison de regarder ces cultes particuliers comme moins anciens que les établissements locaux où ils régnèrent, et de leur chercher des origines en supposant une primitive unité de religion. Ce sont les synthèses qui sont relativement récentes, en pareille matière, et non les éléments dont elles se forment.

3° La construction de cette synthèse. L'esprit politique et l'esprit sacerdotal ont dû l'élaborer, en partant d'un polythéisme plus ou moins étendu selon les adjonctions qui s'opéraient des reconnaissances divines les unes aux autres, et à mesure de la formation des grands États par les guerres de conquête.

C'est là sans doute une des sources de ces compositions mythologiques qui mettent les dieux en rapport entre eux, en rapport de parenté spécialement, les distribuent en couples et en triades, et leur prêtent des aventures pour lesquelles on utilise les mythes et légendes de différentes provenances. Mais ce n'est pas tout; parmi les idées qui président à ces constructions, il en est une qui tend presque partout à dominer et prend l'importance d'un dogmatisme panthéiste et naturaliste. Le concept de la « grande déesse », sous les noms divers qu'il prend dans les grandes villes et chez les plus petites nations, est la philosophie des principaux cultes de l'Asie. Il absorbe, en un sens,

tous les autres cultes, mais ne les supprime pas; car, dans le domaine de la mythologie, toutes les manifestations divines, comme pour la métaphysique panthéiste les individualités transitoires de la vie, sont acceptables à titre de broderies de la Nature.

Les monuments montrent la fusion accomplie, 2000 ans avant notre ère, sous le règne de Sargon Ier, roi d'Agané, dans le nord de la Chaldée, conquérant qui étend sa domination sur tout le territoire compris entre l'Assyrie et le golfe Persique. Prenons une idée succincte de cet ensemble de cultes, en commençant par le système mythologique d'origine touranienne. Ce système s'élève sur la base de l'universel spiritisme des éléments. Le « Recueil magique », ou des « hymnes », dont nous avons des traductions suffisantes, malgré les incertitudes de sens et les lacunes, pour nous initier à un état d'esprit qu'on pourrait appeler la superstition sans bornes et l'égarement complet de la raison, est le résultat d'un travail de réédition des livres sacrés des mages chaldéens, ordonné par le roi d'Assyrie Assourbanipal (VIIe siècle). Ces livres étaient écrits en langue chaldéenne, et déjà anciennement traduits en assyrien, quoique la première de ces langues fût demeurée la langue liturgique, nécessairement affectée aux formules des incantations; car la puissance des mots, indépendamment de leur signification, est un élément essentiel des actions magiques (1).

Les hymnes magiques sont des invocations des bons esprits contre les mauvais, contre les maladies et les autres maux dont peuvent souffrir l'homme ou le pays, et dont ils se partagent les spécialités, que l'enchanteur décrit avec des malédictions répétées, des litanies d'imprécations d'un côté, de supplications de l'autre. Il réclame le secours des plus puissants esprits : l'esprit du ciel, l'esprit de la terre, les esprits des dieux et des déesses (car ils ont chacun le leur), finalement l'intervention des dieux *eux-mêmes*, et, de degré en degré, du plus *savant* de tous, qui possède seul les secrets souverains, et peut les communiquer grâce à des intercessions convenables. Ce dédoublement de la personne et de son esprit, qui s'est perpétué dans l'histoire des supertitions, jusqu'à travers tout notre moyen âge, sous la forme de la croyance aux possessions démoniaques — objectivation d'un phénomène de perturbation psychique et de rupture de la fonction personnelle, — ce dédoublement n'est ici que l'application logique du concept de l'animisme universel. Le point de départ est, comme toujours, la personnification de l'externe. Mais le corps humain étant chose externe, lui aussi, il doit avoir, à ce point de vue, comme tout

(1) Voyez François Lenormant, *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, p. 240. — La découverte des livres magiques est due à sir H. Rawlinson.

autre objet naturel, son essence personnifiante, différente de celle de l'individu qui se rend ainsi compte des choses, puisqu'il se montre si indépendant des désirs de ce dernier et si souvent détaché de ses intérêts. Enfin l'état des choses se trouvant soumis à de fréquentes variations, tantôt favorable et tantôt défavorable à l'homme, dans la bonne et mauvaise disposition des éléments, la bonne et mauvaise condition des organes, etc., comment s'expliquer mieux ces vicissitudes qu'en les attribuant à l'action des esprits en lutte les uns avec les autres et ardents à se supplanter mutuellement? L'animisme universel est conduit au dualisme par l'expérience la plus simple et la plus élémentaire des phénomènes.

Les noms employés dans l'ancienne langue chaldéenne, pour la désignation des êtres fictifs que la langue démonologique occidentale appelle des *esprits* ne paraissent pas avoir été régulièrement affectés à leurs qualités bienfaisantes ou malfaisantes. Certaines dénominations de classes, les *Mas*, les *Lamma*, les *Outouq*, sont accompagnées de la qualification de bons ou mauvais, donnée à ces esprits selon les cas. Cependant d'autres noms, comme les Naskim, les Gigim, les Alal, répondent spécialement à des idées telles que destruction, trahison, embûche. Ils se distribuent souvent par groupes de *sept*, occupant des domaines plus ou moins étendus. Une autre classification, très singulière, est celle qui, reconnaissant soixante dieux ou esprits éminents, dont chacun a, dans l'intervalle de un à soixante, son nombre entier qui lui est affecté sacramentellement, emploie des fractions, à savoir des soixantièmes, pour la désignation des esprits d'ordre inférieur (1). On sait que la numération sexagésimale — le meilleur de tous les systèmes de numération s'il n'exigeait pas pour s'appliquer la mémoire empirique d'un beaucoup trop grand nombre de produits de multiplication, — a tenu une grande place dans les spéculations et les applications de la science babylonienne. Il est curieux que la classification des esprits dans l'animisme chaldéen soit devenue celle des astres divinisés, et de là soit passée à la mesure des angles! Ainsi les cinq *interprètes* planétaires, les trente *conseillers*, les douze *maisons* zodiacales ont abouti en trigonométrie à la division du cercle en soixante degrès, qui s'est transmise jusqu'à nous. C'est un signe certain de la présence et de l'action d'un collège sacerdotal, que ce mélange d'un esprit rationel formaliste, et des consultations pratiques les mieux entendues, avec des idées théologiques étranges et avec le culte *superstitieux* par excellence, dont aucun autre depuis n'a approché, quoi qu'ils en aient tous des restes. L'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, le calendrier, l'année tropique, le mois, la semaine ont leurs

(1) Voyez F. Lenormant, ouvrage cité, p. 22 sq.

origines perdues dans le système savant superposé par des prêtres à cette vieille superstition chaldéenne. Le principe de numération qui a servi à toutes les sortes de nomenclatures, ainsi qu'aux poids et mesures, chez les Babyloniens, serait encore aujourd'hui le meilleur pour ce dernier emploi, le plus formellement recommandé à la pratique par la théorie, et il faudrait y revenir, — ou du moins au duodécimal, qui n'en est qu'un démembrement — si ce n'était la puissance des habitudes qu'on juge trop difficile à surmonter. La numération décimale est malheureusement devenue indéracinable.

Revenons aux esprits de la Chaldée primitive et à ses dieux. L'idée de souveraineté céleste ne se dégage pas des documents et, en particulier, des hymnes magiques, telle que la représente de toute antiquité, chez les Chinois, le *Thien-ti*, *Seigneur-ciel*, *Esprit du ciel*. Mais l'écart religieux des deux races n'est pourtant pas aussi grand qu'on le croirait au premier aspect. D'une part, le théisme de la Chine, toujours dominé par un spiritisme, multiple de sa nature, ne se développa point assez pour atteindre la doctrine de la personnalité divine et de la création; il resta borné au concept vague de suprématie et d'unité, que suggère l'ordre général du monde, mais que la spéculation détourne si aisément dans le sens du panthéisme (1). Et d'une autre part, les Chaldéens, à l'origine, ne furent pas étrangers au concept, si ce n'est d'unité, au moins de généralité divine, si l'on peut ainsi parler. L'idée générale de divinité avait un nom bien distinct de celui ou de ceux qui désignaient les esprits. C'était le mot *an*, qui avait pour signe idéographique une étoile. Il semble d'après cela que le rang de premier dieu, ou de plus grand, de la mythologie chaldéenne doit appartenir au dieu qui dérive son nom de cette idée générale, tantôt avec l'attribution d'esprit et tantôt employé tout court : *Anna*, *Zi Anna*, *Ciel*, *Esprit du ciel* (en langue assyrienne, Anou). Au reste, un autre nom, *Dingir*, paraît se rapporter aussi bien que *an* au concept de divinité, et les Dingir ne laissent pas d'être qualifiés d'esprits. Il ne faut point chercher à donner à ces anciennes formes de conception religieuse des déterminations trop exactes, qui ne sont peut-être pas exclues seulement pour nous, et par le manque de documents ou la difficulté des interprétations, mais encore par la nature d'une pensée antique, incapable de précision.

La distribution des dieux par triades appartient à la spéculation raffinée et ne saurait être primitive. Il y a cependant une division ternaire des puissances divines qui est trop naturelle, à un point de vue cosmologique simple et naïf, pour ne s'être pas rencontrée en d'antiques mythologies. Lorsque le philosophe Damascius, au VI[e] siè-

(1) Voyez plus haut, chap. IX, p. 256.

cle de notre ère, fait entrer dans un de ces systèmes d'émanation et de triades qu'on aimait alors à rapporter à la haute antiquité, trois grands dieux de la Chaldée, qu'il appelle *Anos*, *Illinos* et *Aos*, il tient encore le fil d'une tradition réelle. Ces noms sont reconnaissables comme des formes grécisées de trois de ceux qu'on lit aujourd'hui dans les inscriptions, et l'idée de la triade est jusqu'à un certain point justifiée par le fait de la division de l'empire divin en trois domaines : le ciel, la terre et cette région souterraine dont la profondeur insondable est un mystère symétrique de celui de la voûte céleste.

La terre, en cette cosmologie plus ancienne que le système des sphères planétaires concentriques, — plus ancienne que les premières observations astronomiques sérieuses, dans le pays même où l'astronomie eut son origine, — la terre est représentée comme la surface convexe d'une sorte de barque renversée, au-dessus de laquelle est un vaste couvercle, le ciel, qui tourne autour d'une montagne située latéralement. Tout autour est le réservoir des eaux (*zuab*), et, dans la cavité, l'abîme (*ge*) où toute vie s'engloutit. L'espace compris entre le ciel et la terre est occupé par les planètes (*lubat*, un nom générique d'animaux) et plus bas par les météores, vents, pluie et tonnerre (*im*, *a-an*, *amaktu*). Les trois plus grands dieux correspondent aux trois parties capitales de ce plan du monde : *Anna*, ou *zi-anna*, au ciel ; *Éa*, ou *zi-ki-a* à la terre (*ki* étant le nom commun de la terre), et *Moul-ge* à la région inférieure, infernale, à l'hadès chaldéen.

Le rôle le moins important, dans la mythologie rattachée à cette triade, est celui du dieu dont le concept est le plus élevé, et cela s'explique de soi, le plus élevé étant aussi le plus universel et le plus reculé, le moins en rapport avec le milieu terrestre et les accidents de la vie humaine. Au contraire, *Éa* (l'*Aos* de Damascius) occupe un grand terrain mythologique. Son nom a le sens de *demeure*, lui-même porte le titre de Seigneur de la terre (*moul-ki*), ainsi que d'esprit de la terre (*zi ki-a*) et son domaine s'étend sur l'atmosphère et sur toute la région humide. Il s'engendre dans le grand Réservoir, sa mère est Ria (concept de ce qui coule), et il est, par sa femme *Davkina*, qui se traduit *uxor ex terra*, père des eaux, par conséquent le conservateur de ce qui a vie. C'est lui, si ce n'est une incorporation de Anou, générateur lui-même de Éa, qu'on retrouve dans la cosmogonie chaldéo-babylonienne sous le nom grécisé d'Oannès, le dieu ichthyomorphe qui, sorti des flots, fut l'instituteur et le législateur des hommes. Il reçoit dans les monuments les noms de Poisson sublime, Grand Poisson du *zuab*. Il est le maître des connaissances, le dépositaire suprême des secrets de la magie, et le dernier recours contre les esprits mauvais qui n'ont pu être conjurés par aucun autre moyen connu.

Ce dieu, propre à la Chaldée antique, n'a point d'analogues dans

le sémitisme polythéiste, excepté dans la religion babylonienne, où il se retrouve sous un nom de même signification : *nouah*, *demeure*. C'est Nouah qui, selon la légende du déluge conservée par Bérose, dirige le navire du roi Kharisatra (Xisoutros). Le dieu sauveur a transmis son nom à l'homme sauvé, Noë, de la légende hébraïque dont la formation est probablement postérieure.

L'une des découvertes les plus intéressantes (1) de la littérature chaldéenne est un poème mythologique où se trouve épisodiquement un récit du déluge. Izdubar, le héros du poème, — mais la lecture phonographique de son nom est encore incertaine — est probablement, d'après les signes idéographiques qui le désignent, un dieu, dont l'idée première paraît avoir été analogue à celle de l'*Agni* des Aryens ; et ce dieu prendrait, dans l'épopée, la forme d'une personnification solaire, si l'on en juge par ses aventures qui se distribuent en douze parties bien tranchées, relatives aux douze signes, aux douze *stations* de la division du cercle zodiacal, originaire de la Chaldée. Un monstre à combattre, un danger à surmonter correspondent, comme c'est la coutume des mythes analogues (exemple : les *douze travaux d'Hercule*), aux différentes significations prêtées aux constellations que traverse le soleil dans sa course annuelle. L'une de ces aventures est motivée, dans le poème, par la menace de la mort suspendue sur le héros, époux d'une déesse (Istar la Grande Dame de Babylone) et à laquelle il lui sera seulement donné d'échapper, s'il parvient à rencontrer Kharisatra et à obtenir de lui la révélation de son secret : le secret de l'immortalité que les dieux lui ont accordée. Voyages, songes, visions, on a déjà là les matériaux que l'imagination a de tous temps mis en œuvre dans le genre épique. La rencontre se fait, après une longue navigation, vers les bouches de l'Euphrate, dans un marais inabordable ou Kharisatra fait sa résidence, et c'est ce dernier qui, interrogé par le héros, lui fait entre autres révélations le récit du déluge.

Selon ce récit, le dieu Nouah révèle à Kharisatra homme de la ville de Sourippak, fils d'Oubaratoutou, la résolution que les dieux ont

(1) Due à G. Smith, sur les documents provenant des fouilles de H. Layard en Mésopotamie. Ce « livre » sur briques, dont on a plusieurs exemplaires, fait partie des copies qui furent faites par ordre d'Assourbanipal (VII[e] siècle) et sa composition remonte au temps du premier empire chaldéen, vers 1600 ou 1700 ans avant notre ère. Il est de langue sémitique à formes archaïques. L'exemplaire employé par les scribes d'Assourbanipal provenait de la « bibliothèque » d'Ourouk (l'Erech de la Bible), cette même ville à laquelle ce roi avait rendu, après le sac de Suse, une statue de la déesse Nana, enlevée de son temple pyramidal, 1635 ans auparavant, par le conquérant élamite Koudour Nakhounta (v. ci-dessus, p. 529).

prise de détruire *la vie et les pécheurs*. L'idée de la culpabilité des hommes est exprimée, semble-t-il (1), et répétée, mais sans recevoir aucun développement qui fasse connaître l'injure dont les dieux ont à se plaindre. Sur l'ordre du dieu, Kharisatra fait construire un grand navire dans lequel il enferme ses trésors, ses serviteurs, ses guerriers et des animaux de toutes les espèces. Samas fait l'inondation; Bin, Nabou, Nergal, d'autres dieux encore et des esprits mauvais s'associent à l'œuvre de destruction. Tout périt, les dieux eux-mêmes s'effraient, montent jusqu'au ciel d'Anou et, comme des chiens cachant leurs queues, se blottissent. Ils se lamentent sur la perte du monde. Mais après deux fois sept jours de navigation, après l'épreuve de lâcher les oiseaux : la colombe, l'hirondelle, qui reviennent, et le corbeau qui se repaît de chair morte, et ne revient pas, Kharisatra prend terre sur une montagne, offre un sacrifice et voit « la grande lumière d'Anou ». Les dieux se pressent autour de l'autel, à l'exception de Bel, qui eût voulu qu'aucun homme ue fût sauvé de l'abîme. Enfin Bel lui-même est amené au pardon par l'intercession de Nouah, purifie le pays et fait un pacte avec le peuple. Kharisatra et les siens sont établis, immortels, dans un lieu écarté, à l'embouchure des fleuves (2).

Les savants linguistes qui ont étudié cet intéressant document y ont relevé des incohérences et des contradictions qui leur ont fait penser qu'il pourrait bien, comme celui de la Bible, être formé d'un assemblage de légendes de différentes provenances locales. Le fait capital est, d'abord, la confirmation qu'il fournit de l'existence d'un fondement réel à la tradition sémitique, susceptible de formes et d'interprétations variées; ensuite, le grand contraste entre le récit où les dieux sont représentés se pressant « comme des bancs de poissons au-dessus du sacrifice » et un autre où se trouvent accumulés tant de traits enfantins, mais où Jéhovah seul respire la fumée du sacrifice (légende jéhoviste); un autre encore, également monothéiste, où Élohim fait un pacte éternel avec l'homme et tout ce qui a vie sur la terre (légende élohiste). Dans l'un comme dans l'autre de ces derniers le caractère moral de la légende est énergiquement accusé au début et à la fin du récit de la catastrophe.

(1) Il ne se pourrait guère qu'un peuple croyant à des dieux quelconques n'attachât pas une idée de punition à une catastrophe qui vient le frapper; mais de quel genre de méfaits s'accuse-t-il lui-même, c'est ce qu'il importerait de savoir.

(2) Voyez pour les fragments traduits du poème d'Izdubar, F. Lenormant dans les *Premières civilisations*, *Le déluge et l'épopée babylonienne*, Il y a malheureusement à déplorer beaucoup de lacunes, et certains passages sont obscurs, de traduction incertaine.

Le troisième des grands dieux de l'ancienne mythologie chaldéenne est Moul-ge le Seigneur de la région souterraine. Son domaine, et celui de son épouse Nin-ge, est le lieu sans retour, le Sépulcre, le Temple des morts, par euphémie, le Temple tout court, pays ténébreux, séjour immuable. On y entre par sept portes dont la principale est à l'occident, près d'une haute montagne dont le grand réservoir des eaux baigne les fondements, et il est divivé en *sept cercles* (mais ceci seulement d'après des documents d'une époque où l'astrologie babylonienne avait admis une division semblable pour le ciel). Cette division a fourni, comme on sait, trois mille ans encore après, le plan du monde de la *Divine comédie*.

Les esprits mauvais, particulièrement ceux qui causent les maladies, sortent, au moins en partie, de l'Hadès chaldéen, mais cette circonstance a peu d'importance; car le partage de ces agents comme bons ou méchants semble ne dépendre d'aucun principe fixe; il n'exclut pas leurs changements d'humeur et leurs alliances. A plus forte raison, les distinctions faites entre eux ne se rattachent nullement à celle du bien et du mal moral; mais l'imagination, dans ce dualisme, est dirigée par les rapports variables de l'expérience. Le souverain de l'empire des morts n'a donc nullement le caractère qu'ont pu lui donner des religions dont le dualisme s'établit entre les œuvres méritoires et les actes coupables, entre la récompense et le châtiment. Ce dieu est invoqué, à l'instar des autres dieux, dans les hymnes magiques, et reçoit comme eux des titres qui impliquent souveraineté et protection. Son fils, Nin-dar, est un des plus puissants dieux protecteurs, l'ennemi essentiel et constant des ténèbres et des esprits ténébreux. L'explication de cette anomalie apparente est facile et toute physique. La mythologie chaldéenne a, de même que celle de l'Égypte, son soleil diurne et son soleil nocturne. Si le soleil descend tous les jours dans le monde inférieur, tous les jours aussi il en sort triomphant; on peut même dire qu'il y a pris naissance, puisque l'imagination est libre de tirer mythlogiquement le Jour de la Nuit, comme la Nuit du Jour. En fait, le premier de ces points de vue est dominant dans les cosmogonies antiques, et il l'est redevenu dans la métaphysique évolutioniste moderne (1). Or le fils de Moul-ge, Nin-

(1) Une question que l'on se pose dans les discussions que soulèvent les théories de la causalité est d'expliquer pourquoi nous ne regardons pas la nuit comme la cause du jour, ou *vice versa*, malgré leur *succession constante*. Est-il bien certain que nous ne tombions jamais dans cette erreur ? que font les métaphysiciens de l'évolutionisme, quand, d'un côté, ils déclarent que tout *phénomène a une cause antécédente*, et, de l'autre, que *l'inférieur a précédé le supérieur* : l'enveloppé, le développé ; l'homogène, le distinct : toujours la nuit avant jour?

dar est le soleil de nuit; il est né dans l'abîme et il en sort pour mesurer le temps, régler les saisons et la vie, présider aux destinées humaines. Oud, le soleil diurne, *roi et arbitre des dieux*, partage ces attributions et représente le côté lumineux et vainqueur du même dualisme : Exemple remarquable du dédoublement de la personnification, à raison de la différence des fonctions ou des circonstances.

Le monde souterrain se présente encore sous un autre aspect, familier aux légendes des tribus touraniennes; c'est la région des métaux et le séjour des dieux des mineurs. Les métaux utiles, les métaux précieux et les gemmes ont leurs divinités spéciales, et on sait combien de superstitions s'attachent aux talismans du genre métallurgique; combien de contes merveilleux, à la recherche des trésors cachés, ou de tels autres objets rares qu'il faut ravir aux esprits qui en ont la garde, et dont la possession disputée confère des pouvoirs magiques. Nin-dar, le soleil de nuit, est le dieu principal du monde métallique. L'antique religion chaldéenne est la source de ce genre de *merveillosité*, comme de bien d'autres. Les rapports établis entre les métaux et les planètes, à l'époque où les dieux chaldéens devinrent les dieux astraux du culte babylonien, se sont perpétués dans les spéculations des alchimistes, ainsi reliées à celles des astrologues. On sait les assimilations non seulement de l'or au Soleil, mais du plomb à Saturne, du cuivre à Vénus, etc. Les dieux des Latins ont pris, dans cette nomenclature, la place des dieux des Grecs, qui avaient pris celle des dieux planétaires des Babyloniens, qui avaient pris celle des dieux chtoniens de la Chaldée primitive; et on trouverait encore aujourd'hui, dans certaines rêveries sur les influences astrales, la trace des mêmes rapports imaginaires qui avaient, on ne sait plus comment, séduit les adorateurs de Moul-ge, Souverain des morts et père du Roi des métaux.

L'état des morts dans le *Kur-nudé*, l'enfer chaldéen, est semblable à celui que les Grecs ont imaginé dans l'Hadès, les Hébreux dans le Schéol. Il y a évidemment quelque chose de naturel dans cette fiction des ombres, apparences sans corporéité sérieuse, organismes sans fonctions, puissances sans acte. C'est, à vrai dire, l'idée de puissance qui se montre là, en se donnant une ombre pour substratum. Aussi, l'idée d'anéantissement n'y étant pas, celle de la réviviscence y peut entrer. Les morts peuvent reprendre temporairement les fonctions vitales, moyennant l'emploi de procédés convenables, être évoqués par des formules magiques, ou même ressusciter réellement par la volonté des dieux, enfin recevoir le don d'immortalité, comme Kharisatra dans le poème *d'Iz-du-bar*, ou Hénoch dans la Bible (1). La

(1) On a remarqué l'identité de signification des noms du père de Kha-

magie et la divination se développèrent chez les Chaldéens, plus que chez aucun autre peuple de l'antiquité, dans le seus de la nécromancie. A l'époque où une certaine école philosophico-religieuse du monde grec s'appliqua à idéaliser les grandes religions du passé, dans le but de les ramener à l'unité, on alla jusqu'à dire que « selon la doctrine des mages, tous les hommes devaient ressusciter et être immortels, et toutes choses durer par l'effet de leurs prières » (1). Mais ce qui ressort des documents, quand on y cherche quelque idée générale et profonde au milieu de l'amas des superstitions et des traits nombreux qui dénotent l'existence d'un corps de sorciers faisant métier de l'évocation des esprits des morts et des fourberies de la ventriloquie, c'est seulement l'idée d'une boisson divine, d'une « liqueur de vie », à la disposition du Roi de l'abîme, jalousement gardée, au fond du *Kurnuté*, par une déesse chtonienne dont la puissance peut cependant être dominée par un dieu supérieur tel que Nouah (2). Ce mythe est l'un de ceux qui se retrouvent un peu partout, et dont il y a trace dans le chapitre III de la *Genèse*, qui supposent un sentiment jaloux chez les dieux, et la possibilité de leur ravir le secret de l'immortalité. Mais de semblables imaginations, même quand elles sont liées, comme ici, à l'opinion de la persistance des *esprits*, sont encore bien éloignées de l'idée d'une résurrection ou réincarnation promise à tous les hommes. La mort, en cet ordre de croyances, est la destinée fatale et commune, l'état permanent, définitif des mortels : non point la mort en tant qu'anéantissement, suivant le sens qui s'est établi à dater de l'époque où l'on a opposé la mort, comme un pur fait négatif et brutal, à la doctrine philosophique de l'immortalité de l'âme, mais la mort comme *état des morts* ; et cet état n'est pas le *post mortem nihil* des épicuriens. Au reste, il est permis de croire que l'opinion primitive et naturelle, — le fait nous montre assez qu'elle fut naturelle aux Sémites, aux Grecs et à bien d'autres — est mieux

risatra, dans le poème, et du père d'Hénoch dans la Bible. Ce rapprochement, joint à l'emploi, quoique si différent des deux parts, du nom de Nouah dans l'une et l'autre des légendes du déluge, est bien propre à confirmer l'existence de traditions légendaires parallèles. Le contraste n'en devient que plus frappant entre l'esprit qui s'est appliqué d'un côté et celui qui s'est appliqué de l'autre à l'interprétation de faits originaires communs quels qu'ils soient. Le dire relatif à Hénoch, dans la Bible, est d'une admirable sobriété, et sa signification toute morale : *il marcha dans les voies de Dieu, puis il disparut, car Dieu l'avait enlevé.*

(1) L'historien Théopompe dans la préface des *Vies des philosophes* de Diogène Laerce.

(2) Voyez F. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 151 et suiv. et le fragment de la *Descente d'Istar aux enfers*, dans *les Premières civilisations* du même auteur, p. 81 et suiv.

fondée, même physiologiquement, que la pure négation d'existence, dont l'unique argument est un défaut de perception.

Au résumé, si la mythologie s'est amusée à des fables sur le royaume des morts et sur la conquête de l'immortalité, tout le sérieux de la religion, chez les Chaldéens comme chez les Sémites, a concerné les biens de la vie présente, les biens matériels, et ils ont demandé à la magie les moyens de les obtenir des dieux bienfaisants et de se défendre de la violence ou des embûches des esprits mauvais. Les *hymnes magiques* ont fait connaître un dieu chaldéen, intéressant à cet égard, parce qu'il est le représentant, en un sens tout matériel, d'une idée dont l'importance a été grande dans les religions d'inspiration morale : le mazdéisme et le christianisme. C'est l'idée de médiation. Silik-moulou-ki est le principal agent et distibuteur des grâces; son nom paraît avoir pour signification cette fonction médiatrice, qu'il remplit auprès du dieu Éa, et dont même d'autres dieux dépendent, qui ne sont pas des moins grands. Il est le miséricordieux par excellence, celui qui marche devant Éa, son fils aîné, son messager, le dépositaire de ses secrets libérateurs, le maître des incantations, le guerrier, le seigneur des batailles, celui qui porte secours contre la peste, la fièvre et tous les maux possibles en accomplissant les rites qui assurent la défaite des esprits du mal (1). Les prêtres, selon toute apparence, étaient les médiateurs de ce médiateur et le représentaient dans les exorcismes divers pour mettre en fuite « l'outouq mauvais, l'alal mauvais, le gigim mauvais, etc., etc., le spectre, le vampire, l'incube et le succube, etc., etc. »

Il serait inutile ici d'énumérer les dieux d'ordre inférieur de cette nomenclature; il est plus intéressant de se rendre compte des assimilations et des transformations d'attributs par lesquelles on passa des dieux de la Chaldée antique à ceux des empires de Babylone et de Ninive. La fusion, très ancienne, comme nous l'avons dit, subordonna les éléments d'origine touranienne et en partie les altéra, sans aucun effort pour les annihiler. Les corporations locales de prêtres qui donnaient à la spéculation et aux cultes (en y joignant l'observation exacte du ciel), la direction astrologique, prirent simplement le pas sur les anciens sorciers, qui cependant continuèrent la pratique de toutes les espèces de divination en usage. L'identification des dieux anciens de la basse Chaldée, tels que Anna, Éa, Moul-ge, à ceux de Babylone et de l'Assyrie créait seulement une double terminologie, — la traduction des noms de la vieille langue touranienne en noms de langue assyrienne, c'est-à-dire sémitique, se faisant couramment

(1) F. Lenormant, *La magie*, p. 174 sq.

sur les tablettes d'argile qui nous sont parvenues en très grande quantité, — et on ne s'arrêtait pas aux différences d'attribution, eu bien des cas, des divinités, ainsi confondues. L'esprit allait à tout mêler et à tout adorer, bien plus qu'à distinguer, encore moins à opposer. Ce syncrétisme était d'ailleurs favorisé par la commune reconnaissance des dieux patronaux des villes, et par un sentiment semblable à celui qu'éprouvent les catholiques naïfs dans leur culte de Notre-Dame et des saints, et qui fait qu'ils ne s'étonnent point que la dame d'un certain sanctuaire ne réponde pas précisément aux mêmes fonctions que la dame d'un autre, quoiqu'il n'y ait qu'une Sainte vierge au fond.

Si l'on considère l'ensemble de la tranformation, dans une sphère supérieure aux superstitions locales ou générales, qui avaient certainement peu varié, elle se définit par trois grands caractères. Laissons de côté les cosmogonies systématiquement élaborées et tout ce dogmatisme de classification régulière des dieux, cette doctrine des triades émanées les unes de autres, et toutes d'un principe commun, devant laquelle se sont extasiés les néo-platoniciens d'Alexandrie et d'Athènes jusqu'au siècle de Justinien. Tout ce travail est beaucoup moins ancien, en Asie, que ces philosophes ne l'ont cru, et ne définit nullement l'esprit et la nature de la religion chaldéo-babylonienne. Mais voici ce qu'il faut observer, si nous voulons pénétrer au fond de cet esprit :

1° La tendance prédominante aux personnifications et aux cultes de nature astrale; les idées d'élévation et de puissance appliquées essentiellement à la divinité, conformément à l'esprit général sémitique (1); les relations établies entre les principaux dieux de la tradition, et patrons des villes principales, et les corps célestes *mobiles* dont on reconnaissait les orbites, et dont on imaginait *douze stations* dans la zone du zodiaque ;

2° Le dualisme chaldéen, caractérisé dans les monuments par ces lions ailés et ces taureaux ailés qui représentent les grands dieux protecteurs des contrées, des rois, de leurs palais, en acte de combattre les esprits mauvais et de leur défendre l'entrée des demeures. Il est manifeste que les superstitions liées au vaste spiritisme des temps les plus anciens s'étaient conservées, tout comme les rites de l'exorcisme et de la divination, auxquels s'étaient ajoutées l'observation et l'interprétation des horoscopes. La protection des dieux spécialement invoqués en faveur de la nation ou du souverain se définissait en rapport avec les dangers créés par les puissances malfaisantes. Les prières et les actions de grâces qu'on lit sur les inscriptions partent constam-

(1) Voyez ci-dessus, p. 445 sq., 492 sq.

ment de cette idée, qui est également essentielle à la religion égyptienne, mais qui se présente à Babylone et à Ninive avec un caractère plus exclusivement matérialiste. Les noms des divinités protectrices entrent en composition dans les noms des rois leurs favoris; les succès de ces derniers sont les triomphes de leurs éponymes et ils partagent aux yeux des peuples les titres de souveraineté absolue que tout dieu reçoit de ses adorateurs ;

3° Le progrès de la doctrine panthéiste, et l'importance acquise par le culte de la Grande Déesse qui en est le principal symbole. Le plus grand nombre des divinités féminines de toute origine et de tous attributs, qu'elles soient terrestres, maritimes, astrales, se rencontrent dans une signification commune de la Nature génératrice femelle, et représentent, sous des noms variés de lieu en lieu : Anat, Nana, Bilit, Goula, Sala, Zarpanit, etc., etc., un seul et même concept auquel s'oppose le concept de la divinité fécondante, aux formes également multiples et le plus souvent solaires sous différents noms.

L'idée de primauté mystérieuse et profonde, liée à l'idée générale de divinité, laquelle ne va guère sans un sentiment vague d'unité, se conserve dans le *El* ou *Ilou* sémitique, regardé comme le même que Anou, traduction assyrienne de l'An ou Anna des Chaldéens. Mais le culte de ce dieu presque abstrait n'admet guère de figuration ni de temples. Le Kronos des Grecs, auquel il fut assimilé comme Ancien des dieux, était à peu près dans le même cas. On peut rapprocher de la notion qu'il représente à ce point de vue les dénominations divines de Oulom et Eschmoun, en Phénicie, de Holal, en Arabie, et autres semblables qui répondent à l'Æon ou Sæculum d'une certaine mythologie philosophique. Le grand dieu national de Ninive, Assour, éponyme de l'Assyrie, porte au plus haut degré le caractère de dieu protecteur et de dieu combattant; on pourrait, si ce n'était cela, le rattacher à l'idée de la divinité première et souveraine; car il a le titre de roi, quelquefois de père des dieux, il n'a dans la nature ou dans les éléments aucune affectation, points d'attributs particuliers, point de temples en Assyrie qui lui soient consacrés spécialement, et les monuments ne le représentent que sous des emblêmes d'ordre général signifiant la force, l'intelligence et l'universalité : par exemple, une figure humaine, à tête cornée, qui sort d'une sorte de globe ailé, et qui porte l'arc à la main ou décoche la flèche contre ses ennemis. Mais ce dieu, malgré sa suprématie, n'exclut point à Ninive les autres cultes, qui sont les mêmes en général que ceux de la Chaldée et de la Babylonie, sauf les degrés de faveur qui peuvent être accordés aux uns ou autres.

Bel, dieu tutélaire de Babylone, est une divinité qui prit un rôle démiurgique dans les cosmogonies et dont l'assimilation, d'ailleurs

inexplicable, à Moul-gé (1), dieu de l'abîme des Chaldéens, est un indice du transport qui s'opéra, pour la partie intellectuelle de ces populations mêlées, de la spéculation et des superstitions portant sur le « domaine d'en bas » et sur les puissances qui en émanent, à celles qui prennent pour objet l'abîme supérieur, les profondeurs du ciel. Le spiritisme antique se trouvait décidément subordonné au concept sémitique de la souveraine puissance, dont les applications naturalistes allaient être cherchées dans les astres. Ce dieu Bel, qu'Hérodote assimile au Zeus de sa nation (Zeus-Belos) est analogue par le concept à l'Assour ninivite, en tant que divinité souveraine, père des dieux, sans attributs cosmiques particuliers. Il a pour temple la pyramide aux huit étages de Babylone, par-dessus les autres consécrations divines auxquelles ce monument paraît s'être prêté. Bel porte les titres de *Juge* et de *Maître de l'horoscope*, parce qu'il occupe, en tant que Bel-Mardouk, ou Mérodak, une place importante dans le système astrologique des planètes; mais, comme dieu tutélaire et fondateur d'empire, il est tout autre chose et n'entre pas plus qu'Ilou ou Anou dans une telle classification; il a un rang suprême qui n'appartient qu'à lui.

Entre Éa et Nouah, son assimilé, le rapport est réel, ce dieu de l'intelligence et de toutes les révélations étant des deux côtés une divinité sortie des eaux. Le Nouah de la mythologie babylonienne reçoit, comme Éa, des dénominations telles que Souverain de la mer ou Poisson de l'abîme, ses représentations figurées sont ichthyomorphes; il dirige le navire de Kharisatra, dans le déluge, et il est le fils d'Anou, dont le nom, malgré la généralité de sa signification divine, est celui du grand initiateur des arts et des sciences, sorti de la mer Erythrée, le poisson Oannès de la légende de Bérose. On se demande quelle peut être la raison secrète des mythes de cette nature; il ne peut y en avoir d'autre que l'idée de l'origine humide de la vie, de la formation des premiers animaux dans l'abîme des mers, et, pour ainsi parler, de la primitive génération de l'esprit dans la forme animale du poisson. La figure d'Anou ichthyomorphe, dans l'iconographie babylonienne, est un buste humain couronné, surmontant un corps de poisson; le même symbole conviendrait à la doctrine moderne de l'évolution, en remplaçant le buste par un cerveau à circonvolutions nombreuses, et le poisson par l'image, qui reste à chercher, de l'animal primitif issu de la transformation d'une matière albumineuse au

(1) Le nom de l'ancienne langue, *Énou*, qui répond également à Bel, dieu de Babylone, n'exprime rien de semblable à l'identification de deux principes divins différents, ou à leur fusion accomplie, Énou est un terme générique de seigneurie, ainsi que *Moul*, au surplus, et *gé* désigne l'*abime*, l'hadès chaldéen, dont l'emploi ne se retrouve plus dans les idées relatives à Bel.

sein de la mer. Il est vrai que le métaphysicien évolutioniste, quand il y pense, met quelque chose au-dessus, ou en avant de la petite masse qui spontanément s'organise et, par longueur de temps, arrive à être une intelligence; c'est ce qu'il appelle l'Incognoscible; mais le chaldéo-babylonien avait El ou An, sans détermination, sans statue et sans temple, et c'est à peu près la même idée, la religion de H. Spencer. Ce philosophe comble l'intervalle de l'inconnaissable et de l'esprit par *des forces, qui sont des manifestations de la Force* : fiction du genre physico-métaphysique; le chaldéo-babylonien, lui, plaçait entre El et l'esprit de l'homme des puissances anthropomorphiques siégeant dans les astres : fiction du genre de la conscience, qui est plus naturelle et non pas plus absurde que l'autre.

Cette religion des dieux planétaires semble étrange aux hommes de nos jours, qui ont contracté l'habitude des abstractions d'ordre matériel. Réfléchissons pourtant au long règne de la superstition astrologique dans l'histoire des idées; remarquons la liaison de deux croyances qui s'appellent l'une l'autre : l'influence des astres, les astres animés; pensons à la conclusion que durent tirer de l'observation des révolutions des planètes, rapprochées de l'invariabilité des positions relatives de l' « armée du ciel », des hommes étrangers à la notion mathématique de loi (que Newton eut tant de peine à faire comprendre à ses contemporains) et à l'imagination hybride, à demi physique, à demi psychique, de l'attraction mutuelle des corps. Ils se fiaient à la plus commune des inductions en supposant que ce qui se meut de soi-même est animé. Mais des animaux de cette sorte ne peuvent être que divins. Képler, admirable inventeur des grandes lois géométriques des révolutions célestes, Képler qui n'a précédé Newton que de l'espace d'environ deux générations se figurait encore les astres dirigés par des esprits dans leurs orbites.

Les dieux des cinq planètes connues des anciens, auxquelles s'ajoutaient, pour former le nombre septenaire, les deux astres, mobiles comme elles, le Soleil (Samar) et la Lune (Sin), dieu mâle et quelquefois androgyne, sont Samdan, Mardouk, Nergal, Istar et Nabou (Saturne, Jupiter, Mars, Vénus et Mercure).

Le syncrétisme mythologique des Grecs ayant assimilé Kronos à El (qu'il leur arrivait aussi de confondre avec Bel), et, d'une autre part, la planète Saturne ayant été souvent rapprochée, dans l'astrolâtrie sémitique, du concept du plus ancien dieu souverain, tous ces rapprochements sont restés incertains et variables pour l'antiquité classique. Mais le dieu Samdan des Babyloniens, auquel cette planète était principalement affectée, n'avait nulle similitude avec Kronos. Ce dieu, dont le nom n'est pas d'une lecture assurée (1), est parfaitement déterminé

(1) Nin, Ninip, Adar désignent le même dieu chez les assyriologues.

quant à ses attributions. C'est une ancienne divinité solaire qui, ainsi que d'autres, n'a reçu que plus tard un caractère planétaire, et qui a gardé de son premier sens un rôle de combattant et de héros, sorte d'Hercule, fils et époux de Bélit la Grande Déesse, et qui prend aussi, comme d'autres dieux solaires, le rôle d'un dieu mort et ressuscité.

Mardouk (le Mérodach de la Bible) est une forme de Bel. L'astrologie lui donne en la planète Jupiter un rôle éminent avec le titre de « grande fortune »; d'où probablement son assimilation au Dieu qui a la fonction de médiateur secourable dans la vieille mythologie chaldéenne. Il est le dieu tutélaire de Babylone. Nergal, en rapport avec la planète Mars, la planète rouge, est le dieu de la chasse et des batailles, formant avec les précédents un trio de guerriers qui fait bien ressortir le caractère farouche de cette religion des anciens empires. Ils ont tous des représentations symboliques de lions ailés, de taureaux ailés. Istar elle-même, qui répond à la planète Vénus, réunit aux attributs de Grande Déesse, mère universelle, ceux de Reine des victoires, arbitre des combats, à la fois voluptueuse et sanguinaire, la même, au fond, qui, sous de nombreuses dénominations, là sidérale ou lunaire, ici chthonienne, toujours liée au concept de génération, se prête aisément à des mythes et à des rites obscènes, et à des imaginations panthéistiques (les Mylitta, les Astarté, les Cybèle), et qui revêt nécessairement un aspect belliqueux, quand elle prend le rôle de protectrice d'une ville.

Le dieu Nabou (planète Mercure) se distingue par son caractère éminemment intellectuel. En cela, il est le réel analogue du Manou indien, du Taout égyptien, de l'Hermès grec, du Mercure latin, parce que tous les peuples d'esprit polythéiste qui ont connu la culture ont dû faire cette part de leurs personnifications et de leurs adorations à l'initiateur supposé de la science et de l'art, agents de civilisation. Les Juifs, animés d'un autre esprit, ont remplacé la fiction d'une essence divine spéciale, le *Nabou* sémitique, par des personnages réels, les *nabiim* (du même radical que *Nabou*), interprètes et porte-paroles de Jéhovah. Il est à remarquer que même les critiques qui croiraient avoir de suffisantes raisons pour regarder l'existence de Moïse comme non moins légendaire que son histoire dans la Bible, auraient à reconnaître que ce premier des prophètes ou nabiim, séparé par un intervalle de 500 ans des autres qui ont porté ce nom, n'a pas un caractère moins exclusivement humain que ces derniers. Les Abraham et les Jacob sont aussi des figures d'initiateurs ou révélateurs, en même temps que de pères de leur race. La question du monothéisme des Hébreux se présente sous une face particulièrement claire et pour ainsi dire pratique quand on compare la croyance et les annales, fussent-elles entièrement légendaires, du peuple des prophètes avec

la mythologie de Nabou et avec la superstition astrologique des prêtres sorciers de ce dieu (1).

Nabou n'en est pas moins le symbole de la culture humaine, et, plus généralement, de l'ordre et de la mesure des choses. Fils de Nouah, il se rattache à l'ancien Éa chaldéen et au révélateur ichthyomorphe babylonien qui représente, avec une origine marine, de semblables attributs intellectuels. Il les transporte dans le ciel, où ils s'appliquent à l'ordre de l'univers. Il est l'« Intelligence suprême », exclusivement représenté sous la figure de l'homme, avec les signes de la royauté. Il reçoit les titres de surveillant des légions du ciel et de la terre, ordonnateur des mouvements du soleil, « scribe de l'univers », instructeur, enseigneur par excellence, interprète des constellations, régulateur des destinées. La pyramide de Borsippa, consacrée au culte des planètes, portait le sanctuaire de ce dieu à l'étage supérieur, tandis qu'une crypte ménagée dans le soubassement représentait le siège du dieu primordial, Anou. C'est du moins ce qui résulterait des investigations modernes (2). A prendre cette disposition pour symbolique, ainsi qu'on en a le droit, si l'on vise à la pensée d'un sacerdoce, au-dessus des imaginations populaires, on y reconnaîtra sans peine le concept fondamental de l'évolution. En haut l'intelligence, en bas le principe en qui ou par qui l'évolution se fait, selon que le philosophe est matérialiste ou théiste.

Je suis entré dans plus de détails, sur la religion chaldéo-babylonienne, que n'en comportait l'étude d'une forme de religion primitive. Ce qui m'y a engagé, c'est la nouveauté du sujet en ce qui concerne l'antiquité chaldéenne et une partie importante des origines morales de la civilisation de l'Asie occidentale. Les spéculations plus avancées portant sur les cosmogonies, mais d'un point de vue plus systématique, et sur une théologie émanatiste, appartiennent à une époque postérieure, postérieure de beaucoup peut-être, et touchant à la période du syncrétisme des religions occidentales. Je n'avais pas à m'en occuper dans ce chapitre. Il y aura à revenir sur le tout.

(1) On sait assez, par la Bible même, que la mythologie et les superstitions ont fait le siège du « peuple de Jéhovah, » tout le temps qu'à duré son existence nationale, et encore avant, comme de raison ; mais de là précisément il s'ensuit que la mythologie et les superstitions ont été pour lui, pour l'esprit qui a prévalu en lui, l'ennemi.

(2) G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 141-142 et F. Lenormant, *Les premières civilisations*, p. 181 sq.

CHAPITRE XXX

Récapitulation.

J'ai formulé les principes les plus probablement applicables aux origines morales de l'humanité. J'ai ensuite exposé les antiques diversités ethniques, linguistiques, morales, religieuses d'un certain nombre de familles humaines, aussi brièvement que je le pouvais en ne me bornant pas à des généralités vagues et purement assertives. Sur ce sujet, je n'ai prétendu rien enseigner à l'anthropologiste, au philologue, au mythologue, à l'archéologue, de ce qui appartient à leurs études. J'avais, au contraire, et j'ai toujours beaucoup à apprendre d'eux. Mais le public préoccupé des grandes lois de la pensée et de l'histoire est aujourd'hui trop peu instruit des résultats particuliers, souvent très importants, obtenus dans chaque branche de travaux. J'étais donc obligé de faire connaître des séries de faits propres à justifier mes vues, ou à renverser de vulgaires hypothèses. De leur côté, les hommes qui se livrent aux études spéciales manquent communément de philosophie, on le sait, et de critique encore quelquefois, et d'impartialité, faute d'envisager un objet assez étendu. C'est à d'autres qu'eux-mêmes qu'il est donné de mettre leurs découvertes en place et de les utiliser. Enfin, la métaphysique et la morale ont longtemps dédaigné l'histoire, et la philosophie de l'histoire, depuis qu'il en existe une, est toute abandonnée aux systèmes. Tant de motifs réunis expliquent assez la part que j'ai cru devoir laisser aux faits dans un livre tel que celui-ci.

Une faible partie de ces faits a été parcourue dans les pages précédentes, et de ceux-là seulement qui s'éloignent le moins, ou par le temps ou par l'esprit, des ères primitives, durant lesquelles la vie morale et intellectuelle des hommes prend presque toute, et presque sans spéculation, la forme religieuse. Une critique encore bien insuffisante et trop souvent négative a été appliquée à ces premières époques. Et cependant on peut déjà voir clairement combien les historiens systématiques de l'humanité ont fait fausse route, combien ils ont vicieusement simplifié les problèmes et méconnu les données capitales du commencement, ou qui permettent de l'aborder par in-

duction. Hegel et Comte, aussi bien que Bossuet et Vico, traitent l'histoire comme Eudoxe et Ptolémée traitaient l'astronomie, avec leurs sphères idéales. Mais ces derniers satisfaisaient aux mouvements des corps célestes, tels qu'ils les constataient; leurs théories permettaient la prévision dans une suffisante mesure, tandis que les philosophes écrivent leurs *équations* historiques en sacrifiant les faits et les principes qu'ils devraient le moins ignorer, et, loin de faire prévoir la moindre découverte dans le champ des antiquités, leurs systèmes ont toujours à redouter les connaissances acquises.

Sans être plus avancé que mon sujet ne le comportait, dans le cours de l'histoire, j'ai assez appliqué l'analyse et l'induction à l'origine et aux premiers termes du développement humain, pour avoir la réponse à deux questions que la philosophie a souvent et diversement tranchées : l'une, *S'il y a une morale distincte de l'histoire;* l'autre, *Si l'humanité a eu pour loi le progrès, simplement et dès le point de départ de la conscience.*

Il y a une morale distincte de l'histoire, c'est-à-dire distincte de ses propres applications, quelles qu'elles soient. L'histoire elle-même n'est, en un sens, que la suite et la collection de ces dernières. Considérons d'abord l'homme actuel. On peut prendre un homme, élevé par l'expérience et par la raison tout à la fois, comme nous le sommes ou devons l'être, le placer entre sa conscience et les faits, et l'appeler à formuler sa loi : sa loi qui domine les faits, qui domine sa conscience elle-même, en tant que celle-ci se détermine empiriquement dans l'ordre de la vie. On convient généralement de cette vérité; je veux dire de la supériorité de la conscience aux faits. Beaucoup de philosophes la croient si fortement, ce semble, qu'ils la faussent, en supposant que l'homme, mis à l'épreuve, recevrait de sa conscience une seule et même dictée dans tous les temps et toutes les conditions, si seulement il voulait sincèrement l'écouter. Beaucoup d'autres l'avouent également, mais à leur manière, et, au fond, la renversent, quand ils déclarent que la conscience n'est pas libre et que, dans son idéal, non moins que dans ses actes, elle est à la fois variable et toujours prédéterminée, nécessaire dans ses variations. Ceux-ci nient en réalité que la morale existe ailleurs et autrement que dans l'histoire, et puisse ou doive la dominer. Les premiers paraissent admettre la liberté et les fondements du devoir; mais ils ne laissent pas d'arriver de leur façon à l'affaiblissement du principe de la morale. La forme de leurs thèses, absolue et confuse tout ensemble, le vice de leur psychologie trop peu profonde, les contradictions auxquelles les concessions qu'ils font au déterminisme les exposent, enfin la méconnaissance de la nature réelle et historique du mal moral, tout cela

jette ces philosophes hors des faits et rend leurs doctrines impuissantes pour la science, inutiles dans le monde.

Prenons l'homme comme il put être à peu de distance de ses origines, que nous ignorons (1). Il posséda comme nous, en vertu de sa seule nature, cette conscience qui domine les faits par une loi du bien, ou un idéal, et se domine elle-même. Son expérience était courte, mais l'intensité supplée au nombre, quand il s'agit de certains actes et de certaines impressions. Le mal n'existait pas dans l'idéal, il exista dans le fait. Il s'accrut, il s'enracina par l'habitude individuelle et sociale, par la solidarité. Dans la mesure et sur les points où la conscience vint à se le déguiser, à se le représenter même comme bien, puis la pratique à le corroborer par les institutions, l'idéal faiblit, s'altéra, se déforma, passa d'un principe à l'autre par les contraires; et toutefois l'idée du meilleur ne cessa point de s'opposer partout au réel de la vie, à la conduite humaine, tant que l'abrutissement complet ne fut pas obtenu. C'est cet idéal, en tant que tel, et abstraction faite de ses déterminations bonnes ou mauvaises, qui, par sa seule existence, pose aussi l'existence d'une morale hors de l'histoire. C'est lui qui, s'il est obéi, quel qu'il soit et quelque dégradé qu'il paraisse à d'autres hommes et à un autre point de vue, ne saurait manquer d'engendrer progressivement la moralité de ceux dont la vertu réussira à diminuer l'intervalle de leurs actes et de leur représentation propre du bien.

Ainsi l'histoire est contenue en principe dans la morale. Il devrait suffire, envers les philosophes qui nient cette vérité, de les engager à rentrer en eux-mêmes, en simple qualité d'hommes; ils peuvent en effet retrouver dans leur conscience ce fait universel : que la pensée juge, corrige, refait, recompose sans cesse les jugements individuels et sociaux, les actes, les événements, en un mot l'histoire. Or, une telle disposition ne saurait être donnée, avoir toujours été donnée chez l'homme de réflexion, virtuellement chez tous, sans que l'histoire de tous ne soit renfermée en ce sens dans la morale de tous et en soit une fonction.

Mais, dans un autre sens, la morale à son tour est contenue dans

(1) Je dis *à peu de distance*; mais s'il a vécu, fût-ce en traversant des périodes géologiques entières, dans des états sociaux extrêmement restreints, avec des désirs très bornés, des coutumes à peu près fixes et peu de raisons d'en changer, le temps écoulé ne compte pas et l'origine est comme toute proche. Il est remarquable que les explorations géologiques nous obligent à reporter l'apparition terrestre de l'homme à des époques plus reculées qu'on ne l'a cru lomgtemps possible, et que cependant des caractères intellectuels et moraux que nous n'avons pas tort d'appeler *primitifs* appartiennent à des peuples placés, pour nous à *l'entrée de l'histoire* : Égyptiens, Chinois, Aryens, Chaldéens, Hébreux.

l'histoire, est une fonction de l'histoire, et ne saurait en être séparée par aucune construction rationnelle avec certitude. L'homme de l'expérience doit être le sujet d'une théorie faite pour lui et qu'il puisse accepter, et ce même homme en sera toujours l'auteur. Or, c'est lui dont la moralité corrompue a fait des lois injustes, des sociétés perverses, des religions menteuses, puis de faux systèmes pour les justifier. C'est lui qui en fait encore, et c'est enfin lui qui tantôt s'élève jusqu'à les juger et les condamner, tantôt se trouve réduit à la triste condition d'approuver et de répéter de bonne foi, de bonne volonté, en toute sûreté de conscience, les faits que cette conscience n'a pu produire une première fois sans savoir qu'elle manquait à sa loi. Dès lors quelle garantie le pur moraliste peut-il donner de la vérité de ses thèses? Quelles qu'elles soient, il les tient du travail de l'humanité et de son travail propre; sa conscience n'est point à l'état pur, et la croyance dont il est l'organe demande à être étudiée dans la sphère de l'expérience, dans l'histoire, qui est l'expérience humaine généralisée.

Ainsi, d'une part, nous ne pouvons atteindre la morale qu'à travers l'histoire, sous peine de nous exposer à l'illusion en deux sens contraires : ou de prendre pour le bien et le vrai invariables des principes qui nous viennent de la solidarité et du passé, ou de nier le caractère universel et constant de notions dont l'humanité n'a jamais été dépourvue, mais que notre dialectique particulière, nos systèmes nous porteraient à fausser ou à répudier. D'une autre part, nous ne pouvons comprendre et juger l'histoire sans faire usage des idées morales qui l'engendrent et la dominent, alors même qu'elles en subissent la réaction et s'altèrent continuellement dans leurs applications. L'histoire séparée du bien, qu'elle ne réalise point, conduit ses spectateurs et ses théoriciens au relâchement et à la corruption de la conscience.

J'ai tâché de tenir compte de cette double vérité dans mes analyses mêlées de psychologie et de faits, de principes généraux et de critique, de constatations et de discussions. La vraie philosophie de l'histoire ne saurait être, en effet, ni traitée par une méthode simple, purement synthétique, ni abandonnée au conflit des faits sans loi morale souveraine et sans règle pour les jugements.

L'autre question sur laquelle j'ai maintenant à m'expliquer est celle du progrès de l'humanité. Il n'en est pas de plus importante et de plus liée en bien comme en mal à la moralité de notre époque. La croyance au progrès nous distingue fortement des siècles précédents. Elle est pour nous une cause de force, un mobile de changement et d'améliorations, un principe d'affranchissement du passé, de ses

erreurs et de ses crimes, presque une religion qui nous tient provisoirement lieu de tant de vérités qui nous manquent, ou que nous ne savons plus reconnaître au sein de nos doctrines en décomposition. Mais cette même foi est surtout propre à nous affaiblir, à nous énerver, quand nous abdiquons la liberté de notre arbitre en faveur d'une sorte de fonction naturelle, ou évolution des faits, qui engendrerait le bien d'elle-même et sans notre vertu, nous prenant pour de simples instruments. La loi du progrès ainsi comprise a encore ce résultat de démoraliser l'histoire, en déclarant *a posteriori* nécessaire et bon ce qui a été, nécessaire et bon ce qui est, du moment que de grandes et visibles puissances en assurent le succès et la durée. Ces jugements qu'on pourrait appeler *paresseux* sont les plus faciles de tous et les plus illusoires, car il n'est rien de si aisé à l'esprit humain que de reconnaître des faits acquis, rien de si difficile que de comprendre et de démêler l'immensité de ceux qui pourraient être. Et pourtant s'il est quelque chose de spécifique à la conscience humaine, c'est de supposer, de conjecturer et de prévoir. Depuis que les jugements optimistes et fatalistes sont en vogue, il n'a pas été écrit dans l'école dominante un livre d'histoire qui soit vraiment œuvre d'homme.

Au reste, la question du progrès n'a jamais été traitée. J'entends que nul philosophe ne l'a définie rigoureusement avant de la résoudre; que les termes vagues dans lesquels on l'a posée ne permettaient point de conclusion nette; que les conditions, les abstractions, les sacrifices nécessaires pour admettre avec apparence de raison la marche ascendante d'une humanité presque toute encore plongée dans une abjection profonde, n'ont pas été l'objet d'une étude attentive. Des difficultés de tout genre n'ont été levées que par des hypothèses bâties à la légère ou fondées sur la prévention : soit qu'on ait traité le progrès de principe, ou qu'on l'ait regardé comme un fait à vérifier empiriquement; soit qu'on l'ait jugé naturel, en quelque sorte, avec un point de départ pris dans l'homme à l'état purement animal, ou qu'on y ait vu un acte divin de restauration, chez certains peuples après une période de corruption universelle; soit, enfin, que la série d'avancement ait paru porter sur tous les temps, tous les peuples et toutes les parties de la vie physique, intellectuelle et morale des peuples, ce qui est une contre-vérité patente, soit qu'en l'ait seulement cherchée dans certaines phases, certaines nations et certains traits caractéristiques, dont il faudrait alors déterminer le lien et former un ensemble cohérent, par d'autres moyens que des vues d'histoire imaginaire ou apocryphe. Rien de cela n'a été fait. Des notions historiques vagues ou suspectes ont tenu lieu de toute investigation sur les origines et sur les rapports de succession ou d'influence des races, des religions et des États ; et le problème qui domine ici tous les autres,

celui des effets de la liberté morale sur les destinées des peuples a été négligé ou rejeté systématiquement.

Ce n'est qu'après avoir parcouru les périodes principales des faits, des idées et des croyances dans les différentes séries de l'humanité qu'il est possible de juger en quel sens et sur quels sujets, dans quelles limites, pour quelles raisons, il y a eu progrès jusqu'à nous, et en quoi nous pouvons espérer que ce progrès se continuera à l'avenir. Les prestiges de la loi fatale se dissipant aux yeux du philosophe, avec les fausses relations historiques, qui ont été imaginées pour la servir, il peut voir cette grande loi se réduire pour l'expérience à un fait, déjà bien considérable : à savoir, que la civilisation européenne est héritière des conquêtes morales et des travaux de plusieurs grandes races diversement douées et diversement méritantes; qu'elle est parvenue, sur ce fondement, à prendre la conscience et la possession de ses propres fonctions à un degré jusqu'ici inconnu, à s'appuyer sur la notion même du progrès, à créer des méthodes, à composer graduellement des sciences et des arts qui deviennent à leur tour des adjuvants puissants de son perfectionnement.

Au-dessus de ce grand fait, auquel l'humanité tout entière est loin d'avoir participé, on peut concevoir deux lois : l'une serait la donnée divine et providentielle d'une destinée terrestre pour les hommes envisagés en un seul corps, destinée qu'ils atteindraient indépendamment des fluctuations de la liberté, et peut-être par l'organe de certains d'entre eux seulement et d'une seule religion. L'autre serait une simple loi psychologique en vertu de laquelle l'action constante des bons mobiles, des bonnes passions fondamentales de la nature humaine, jointe à l'accumulation des mérites et des connaissances, pendant que toutes les déterminations fausses ou perverses de la volonté se détruiraient mutuellement ou ne produiraient que des ondulations bientôt interrompues, conduirait infailliblement les sociétés à l'amélioration croissante de leurs relations et à la moralité de plus en plus grande de leurs membres.

La croyance à une destinée est de l'essence de toute religion développée. Mais la fin que l'humanité doit atteindre, selon les croyances de ce genre, n'est pas toujours terrestre; elle n'est jamais promise à tous les hommes sans conditions; elle n'est pas attendue de leur seule vertu, mais il faut l'intervention d'un Dieu. Un but infaillible n'est fixé religieusement, soit à un homme, soit à une société, qu'autant que l'ont croit à l'action divine sur l'âme ou sur le monde. Sans cela les vertus humaines individuelles ne suffiraient point, et les vices, à plus forte raison demeureraient un empêchement. La destinée en ce sens ne peut donc être ni affirmée ni combattue que dans la sphère des religions et de la critique religieuse. En un mot, ce ne saurait

être une loi reconnaissable de l'histoire. Les philosophes religieux qui, regardent le christianisme comme un agent essentiel de civilisation, appelé par sa nature à conduire l'humanité à son *salut temporel*, terme du progrès, confondent les genres, si cette expression m'est permise; ils attribuent à la religion une mission et un but que son auteur et ses fondateurs répudiaient en tant que marche et fin naturelle des choses et *œuvre de ce monde*, sans miracle (1). Quant à ceux qui font reposer la destinée temporelle sur une notion vague d'optimisme, avec une idée vague de Dieu pour garant, ou plutôt n'ayant pour tout Dieu que le *Progrès* même, à ceux qui effacent l'individu et son vrai caractère, méconnaissent la liberté et ses œuvres, et se montrent insensibles au mal en le déclarant indifférent à l'obtention définitive du bien, ils ne sortent du fatalisme vulgaire que par une religiosité sans base où manquent les éléments essentiels de la foi aussi bien que de la science et de l'histoire.

Au premier aperçu, une loi psychologique, telle que je l'indiquais, paraîtrait se distinguer du fatalisme. Les produits de la liberté y sont reçus à condition de se neutraliser quand ils se dirigent en sens contraire du bien et du progrès; et il est très vrai que l'accumulation des actes favorables, tant pour le mérite moral que pour les connaissances acquises et les œuvres réalisées, chez les nations comme chez les individus, est une loi qui se comprend clairement, et d'ailleurs s'observe et se vérifie. Or, cette loi est précisément le progrès. Il serait certain et se continuerait indéfiniment, si le mal ne venait point à la traverse, si les erreurs, les vices, les crimes n'avaient aussi leurs résultats et leurs accumulations, chez les nations comme chez les individus. Mais la croissance du mal se conçoit non moins aisément que la croissance du bien. Les exemples n'en sont pas rares : on en trouve sur toute échelle, dans l'homme, dans le monde, dans l'histoire. Il m'est donc impossible d'admettre que les actes de déviation, eu égard à la loi et aux vérités morales, soient nécessairement et par leur nature appelés à s'annuler mutuellement et à disparaître dans les résultantes. Au contraire, je crois avoir montré comment les lois de l'habitude et et de la solidarité étendent, généralisent et prolongent les effets des premières aberrations de la conscience, dans une série quelconque de déterminations individuelles ou sociales. L'expérience la plus sommaire, un seul regard sur la vie des peuples confirment

(1) Si l'on veut bien se former une idée précise de ce qu'on appelle et ce qu'on a raison d'appeler *civilisation*, on reconnaîtra sans peine que les Grecs et et les Romains étaient nos semblables en tant qu'hommes civilisés, plus voisins de nous en cela que les gens du moyen âge. Ils n'étaient pourtant pas chrétiens et ceux-ci l'étaient.

suffisamment ici l'analyse psychologique, pour tout esprit que ne dominent pas de fortes préventions.

Il est incontestable, et c'est encore un fait qu'on peut hardiment appeler historique et général, aussi bien que singulier et d'expérience personnelle, que ces premières aberrations dont je parle, n'ont été épargnées aux auteurs d'aucune race. Il s'ensuit de là que la loi du progrès, sur quelques points qu'elle porte, et quelles que soient les nations assez heureuses pour s'être affermies à un certain moment dans la voie du bien, ne saurait en tous cas exister simplement, naturellement, et s'être manisfestée dès le point de départ de la conscience. C'est au contraire une déchéance morale qui s'est caractérisée partout à l'origine ou dès les premiers termes de l'exercice de l'arbitre humain. Je suppose, en effet, que l'homme a dû commencer sa carrière en tant qu'homme, c'est-à-dire sous la loi de moralité et sous l'impression de cette loi. Je le suppose, faute de pouvoir comprendre un autre commencement, une autre nature première, ou un passage de cette première à une seconde nature ; et parce qu'il faut, de nécessité, indépendamment de toute hypothèse sur les origines physiques, envisager quelque part et de quelque manière un commencement moral pour un être moral, et des données historiques primitives de conscience, de réflexion, de raison, de justice pour un être qui a développé tout cela dans l'histoire.

Qu'on admette donc, si l'on peut, que le début de l'homme dans la moralité n'est pas *son* premier début. Alors je laisserai de côté celui-ci, que nous ignorons ; je m'attacherai à l'autre, et, considérant le moment quelconque où il se trouva vrai d'affirmer que l'homme avait la notion du juste et de l'injuste, je dirai que, dans ce moment même, et pour la première fois il fut *libre*, il reconnut une distinction et un désaccord possible entre sa conscience et ses actes, entre la vérité morale et les faits. Ce désordre ayant été produit, et non pas réparé, mais continué, répété par son auteur, ce fut alors le vrai commencement du mal moral, une déchéance de la nature morale, consistant en ce que les passions et la volonté ne se conforment point à la raison, et la même en un mot, identiquement la même, eu égard à l'ensemble des individus, des occasions et des actes, que si la lutte du bien et du mal avait eu cette même issue une première fois au sein de l'innocence édénique. Le mal étant d'ailleurs corroboré par des institutions, justifié par des doctrines qui devenaient à leur tour des œuvres conscientes et volontaires après avoir été, comme on le veut, des produits de l'instinct et de la fatalité, il est clair encore par là que l'homme se trouva établi un jour à l'état de déchéance par rapport à lui-même, à sa pensée actuelle, et que son progrès ne put être qu'une restauration de sa nature normale, telle qu'il la conce-

vait et que, par conséquent, elle était. Le moyen essentiel ainsi que le fruit croissant de la restauration était, ce qu'il est resté, l'empire de la réflexion, le développement de la volonté libre devant la conscience éveillée. Mais aussi la négligence, l'abandon, le mépris, ensuite l'atrophie graduelle de la réflexion et de la volonté, au bénéfice des habitudes et des passions aveugles, était, ce qu'il est toujours, un danger sans cesse présent ou une cause active et dès lors croissante de rétrogradation et de dépossession des biens acquis.

Selon cette manière de voir, on ne décide rien touchant le plus ancien état et les premiers débuts de la vie de l'homme sur la planète. On peut même se tenir aux opinions devenues si vulgaires et qui envisagent l'origine dans l'état mental animal, si l'on croit pouvoir s'expliquer l'humanité avec cette hypothèse et avec cet appel, suivant moi illusoire, à la loi de continuité. Il ne faudra pas moins convenir que l'homme, arrivé à l'état de moralité, s'est trouvé, par là même, dans l'état de déchéance. Il s'y est vu, dans la mesure où lui-même s'est reconnu inégal à son idéal, où il a constaté le grand fait de la divergence entre sa propre conscience du bien et ses actes, entre les actions qu'il pouvait faire, et savait pouvoir faire, et celles qu'il faisait, entre l'ordre moral, tel qu'il le concevait, et les séries les déterminations empiriques de ses semblables, dans chacune de leurs sociétés. Alors l'exposition des vertus et des vices, présentés comme des produits de l'exercice primitif de l'arbitre, servirait de compendium symbolique à l'histoire réelle de l'avènement et des chutes de la moralité (ci-dessus, 1re partie, c. v et suivants), et ne laisserait pas de représenter la vérité, aux yeux de quiconque croit seulement à la liberté. Pour moi, je l'admets littéralement, et c'est la seule histoire des premières familles de l'humanité que l'induction et mon intelligence me permettent de comprendre.

Mais il est essentiel d'observer que les mots *déchéance* et *chute* ne seraient entièrement justes que dans le cas où l'homme serait *tombé* dans le mal du haut de la moralité développée et de la vertu acquise par des luttes antérieuses. Nous avons vu qu'il n'en est pas ainsi, philosophiquement. L'analyse des données morales et du principe des actes nous a montré que la *déchéance* consista dans ce fait que l'homme, au lieu d'opérer son *ascension possible* dans le bien, tel que sa réflexion l'entendait et le jugeait applicable, opéra partout sa *descente réelle*. Il faudrait donc faire usage d'un mot, s'il y en avait un, qui exprimât, non la perte que l'homme aurait faite d'un éden de la vertu, car jamais un tel éden n'exista, mais la suite et l'ensemble des effets de la volonté qui, entre les deux chemins conduisant de l'innocence au bien et de l'innocence au mal, le portèrent à prendre

le second et à s'y engager plus ou moins avant, à mesure que les questions de devoir et de droit se posèrent à sa conscience (1).

Les défenseurs de la thèse du progrès simple et indéfini pourraient accepter jusqu'à un certain point ces principes et vouloir en éluder les conséquences. Ils accorderaient l'existence constante d'une désharmonie entre la conscience et les faits. Mais loin que ce désordre leur parût, en s'établissant, prouver la déchéance de son auteur, ils y verraient un signe et un effet de l'élévation graduelle de ce dernier. Ce n'est point l'homme qui descend, diraient-ils, c'est son idéal qui monte, pendant que les faits persistent, et se jugent sur d'autres règles, et finissent même par suivre à leur tour l'ascension de l'idéal. L'objection est toute à côté du problème sérieux du mal, et ne porte point. Ceux qui la font nient sans doute la réalité du libre arbitre et ne tiennent pour réellement possible, en chaque occurence, que ce qui est. Alors le débat concerne premièrement cette question, à laquelle tout est subordonné, et que j'ai traitée à plusieurs reprises et à tous les points de vue. Si, au contraire, ils se flattent de croire à la liberté, ils n'y ont point assez réfléchi, et ils oublient que chaque agent est condamnable, condamné par sa propre conscience, déchu à ses propres yeux, dans chaque occasion particulière où son acte volontaire est en o position avec sa pensée du bien. Or, cet agent, c'est tout homme; cette occasion, c'est l'histoire entière; cet acte c'est celui qui se répète sans cesse et qui, commis un certain nombre de fois, dans des cas diversement graves, aux premiers temps de la vie des familles et des nations, a engendré ce lien de la solidarité dans le mal qui donne à la déchéance une existence en quelque sorte matérielle dans la masse de l'humanité (2).

Il est incontestable que la nature est, pour ainsi dire, complice de cet abaissement de l'homme, et le marque d'une empreinte de fatalité. Une loi naturelle des choses, que l'agent moral trouve établie et comme regissant le monde avant lui, de tout temps, et qui est pour le moins étrangère à la loi morale; un ordre qui embrasse les rap-

(1) La question, telle que je l'envisage ici est différente de celle de la Chute de l'Humanité considérée au point de vue universel et cosmique. Cette dernière a été traitée ailleurs (*Essais de Critique générale*, *Troisième Essai*, 2e édit., § XIII).

(2) Depuis que la théorie de l'évolution a été embrassée par des philosophes attachés d'autre part à la doctrine du péché original, on a essayé de comprendre le libre arbitre (sans lequel il ne s'aurait y avoir *péché*) comme étant lui-même un produit de l'évolution. La tentative est illogique. Ch. Secrétan a semblé lui-même le reconnaître (voy. *La civilisation et la croyance*, p. 329). L'évolutioniste ne peut trouver et marquer dans le cours de l'évolution humaine le moment où l'agent prend pour la première fois connaissance de l'alternative du bien et du mal en son acte, en telle sorte que cela qu'il faisait innocemment, il ne le puisse plus faire que criminellement.

ports les plus généraux des êtres, et s'inscrit en faux de si loin contre la justice révélée intérieurement à un seul d'entre eux, c'est-à-dire à l'homme ; un enchaînement de phénomènes au travers desquels la vie, en chaque individu misérable où elle se détermine, semble obligée de prendre toutes sortes de faux-fuyants pour échapper un moment à la fatale rencontre de tant d'ennemis visibles et invisibles qui la pressent de toutes parts; enfin, l'impérieuse nécessité physique qui du mal de l'un tire le bien de l'autre, et réciproquement, tels sont les exemples et les leçons que l'homme reçoit de la nature, s'il l'accepte pour son institutrice. Il eût donc fallu que, stoïcien dès le berceau, il déclarât la scission entre sa conscience et les choses, et trouvât le courage de ne jamais modeler son acte sur l'acte universel, innocent peut-être avant, mais certainement coupable aussitôt que joint à la représentation du mal. Voilà pour chaque homme et pour le premier commencement de tous. Plus tard, celui qui serait demeuré juste, dans la société des consciences violées, puis altérées des autres, aurait eu la tâche énorme, impossible, d'affranchir ses actes de la solidarité de ses semblables et de leurs coutumes; celle de supporter le mal sans réagir par le mal, sans rien exiger ou défendre au delà de son droit le plus strict et le plus pur, sans rien abandonner non plus de la cause du bien, quelles que soient les passions qui naissent ou s'exaltent, et quelques conseils que donne une lâche prudence. Ce juste aurait eu donc tout à souffrir, non pas seulement ici de la part de l'aveugle nature, mais de la part des hommes, et ce qui n'eût été en lui que la simple justice aurait paru le plus complet et le plus surhumain des sacrifices.

Quand on considère l'ensemble et la succession des membres de l'humanité, quand on songe à la force des tentations partagées et multipliées par un si grand nombre de consciences, d'abord séparées, puis à l'état de conflit continuel, et quand on se rend compte des chances de répétition et de corroboration du mal, si rapidement croissantes avec la production même des actes qui le constituent, on doit juger nécessaire ce mal, ainsi vu dans sa masse : nécessaire en fait, pour ainsi parler; je ne dis pas logiquement, car il faudrait pour cela que la nécessité existât à l'égard de la conscience individuelle. Quand on considère celle-ci, le double effort qui lui est demandé semble trop grand, et on trouve *naturel* que la conscience ait constitué empiriquement sa loi dans le fait d'un écart constant entre elle-même et les actes qui émanent d'elle, c'est-à-dire dans le mal. Cela est naturel, en effet, et n'est pas pour cela bon ni nécessaire; l'existence de l'idéal constate elle-même l'existance du mal, et constate aussi la possibilité, sentie de l'agent, que le mal n'eût point existé. Otons ce possible, l'idéal ne subsiste qu'énervé. Otons la croyance qui vise ce pos-

sible, l'idéal disparaît tout entier, faute d'un fondement quelconque où il s'appuie. La loi de l'écart entre la conscience et l'acte cesse d'être représentée, cesse en conséquence d'exister.

Ainsi, nous ne concevons guère que les hommes fussent demeurés impeccants, n'étant pas impeccables; nous ne concevons nullement ce que les destinées eussent été dans cette hypothèse; et pourtant le fait de l'idéal qui se pose et s'est toujours posé, le fait même de l'écart qui s'est produit et se produit sans cesse exigent que nous reconnaissions que ce qui n'a point été a pu être : que chaque conscience individuelle, que toutes les consciences, par suite, ont pu demeurer dans le bien. Admettre cette vérité, que si peu d'hommes comprennent encore, ce n'est cependant que faire porter sur le passé le même point de vue et la même affirmation que nous faisons porter sur l'avenir et que nous appelons alors l'espérance. Ils n'ont point été rares aux époques d'élévation de l'idéal dans l'humanité dégradée, et ils ne sont point rares aujourd'hui, ceux qui conçoivent, ceux qui espèrent une société humaine sans guerre et sans tyrannie. Ils ne laissent pas de savoir, ou par l'expérience ou par le témoignage interne de leurs vices et de leur faiblesse, combien il y a loin des bons sentiments aux bonnes et efficaces résolutions et aux actes, et quelle immensité de suites entraîne une seule action mauvaise, et jusqu'où va la solidarité des hommes, et en quel nombre, enfin, et de quelle importance sont les fatalités accumulées sur nous par notre histoire, et dont nous avons à soulever le poids pour nous affranchir.

Le mal, dont j'ai traité avec la généralité qu'une exposition philosophique réclame, n'est pourtant pas un mal abstrait, ou dont les caractères historiques soient difficiles à préciser. Il n'est au contraire que trop aisé de le définir, et par un mot écrit dans les faits : la guerre. L'idée approfondie de la guerre est assez vaste pour embrasser, au moins par voie de conséquences, l'esclavage, les castes et toutes les espèces d'actes de la tyrannie exercée par l'homme sur l'homme, aussi bien à l'état coutumier que dans les moments de déploiement de la force brutale. La même idée s'étend à la série des faits de violence et à celle des faits de mensonge et de fraude, s'il est vrai que ces derniers servent tantôt à procurer à l'agent les moyens d'atteindre le but de la guerre sans emploi de la force, ou avec un emploi plus restreint, et tantôt à le défendre contre de plus forts que lui. En somme, le mal moral réside tout entier en ceci, que la personne ne rend pas à la personne ce que selon sa propre conscience elle lui doit (le méfait contre soi-même étant compris dans cette définition) ; et le mensonge ou la violence, l'un et l'autre, ordinairement, sont à la racine de ce mal. Entre personnes différentes, c'est donc la guerre, et la source en est dans la volonté individuelle au service de passions complexes,

dont les éléments en eux-mêmes ne sont point mauvais. Le conflit des mobiles d'action devient pernicieux par défaut de justice.

Il est des maux qui semblent naître de l'institution sociale elle-même, plutôt que des méfaits individuels. Mais cette origine collective est une pure apparence. Au fond, la société ne peut jamais que consacrer un mal déjà existant, et déjà justifié dans l'opinion de ses membres ; ou tenter d'ériger un mal en correctif d'un autre, et toujours sous la sanction des consciences prises séparément; ou, enfin, comme résultante acquise d'une masse de crimes, servir d'instrument puissant à la perpétration de nouveaux attentats particuliers. Nous avons vu comment les lois de l'habitude et de la solidarité interviennent pour modifier les états individuels de la conscience, dont ils n'altèrent pas néanmoins la nature fonctionnelle. C'est toujours celle-ci qui, par ses variations, indépendantes dans une certaine mesure, et de quelque état acquis qu'elle parte, a l'initiative première de ces changements, en mal comme en bien, dont les ondulations s'étendent si loin, et dont les rencontres diverses forment le réseau profond de l'histoire.

Il est aussi des maux qui naissent de la religion, et tous les peuples les ont connus, soit quand leurs croyances les ont induits à des actes d'injustice et de cruauté, dans les sacrifices, par exemple, soit quand elles les ont portés à violenter les consciences, en faisant du culte et de la foi même des objets d'obéissance et de commandement, et enfin de cela seul que les notions qu'ils se sont formées des dieux et des devoirs envers les dieux ont impliqué la justification de l'iniquité. Ce nouveau genre du mal est encore un corollaire de ce que j'ai nommé d'un seul mot, la guerre.

En effet, les idées morales sont logiquement antérieures aux idées religieuses chez l'homme, puisqu'elles sont plus manifestement essentielles à sa constitution interne, plus directement et immédiatement liées à la loi de sa vie et de ses rapports. On peut concevoir l'homme sans religion, et, de fait, il est ou devient quelquefois tel (j'entends étranger à presque tout ce qui a porté historiquement ce nom de religion). Mais on ne saurait se le représenter dépourvu de la notion de moralité ni des applications principales (bien ou mal entendues) de cette notion. Ce ne serait plus l'homme, et celui que nous connaissons ne manque jamais de cet attribut et ne le perd jamais. Jusque dans l'état le plus abaissé, jusque au seuil de l'idiotisme, on constate sous des formes quelconques la présence de l'idée de la justice. Ainsi, lorsque nous nous plaçons au point de vue de l'analyse et de la science, et que, par conséquent, nous éloignons l'hypothèse d'une révélation externe de la morale elle-même, pour ne l'envisager qu'inhérente à l'homme, nous devons assurer que la religion n'est point la

source de la morale, mais que la morale, telle qu'elle s'affirme à un moment donné, est un coefficient des idées religieuses telles qu'elles s'établissent.

En outre, et toujours sous le même point de vue, il est clair que nul homme n'a pu construire par l'imagination et par la foi les êtres et les rapports, soustraits à l'observation, qui sont les objets de la religion, à moins de les modeler sur les phénomènes dont il avait connaissance, et cela de la manière dont il s'était accoutumé à éprouver ceux-ci et à les comprendre.

Cela posé, dès que le fait de la guerre eut été une fois acquis, généralisé par la pensée, envisagé dans tous les êtres, en un mot dès que le mal fut confirmé dans la conscience, il devint inévitable que l'histoire et le culte des Dieux s'établissent comme des faits du même ordre. Sans doute, toute religion est une expression de l'idéal; mais toute religion est aussi un effort pour expliquer le monde, et surtout le monde humain et ses pratiques morales, et pour les légitimer. L'idéal dépasse les faits et toutefois se règle en quelque manière sur eux, quand les faits sont définitivement déchus d'un premier idéal, car il n'est pas de plus impérieux besoin pour la conscience que celui de justifier tout système d'actes devenu assez universel pour s'identifier avec un ordre apparemment nécessaire des choses. L'exemple le plus frappant de cette marche de la conscience est l'institution du sacrifice. C'est incontestablement le plus éminent, le plus général et le plus ancien des rites du culte divin dans l'humanité. Or on ne peut le soumettre à l'examen de la raison et arriver à le comprendre, sans reconnaître qu'il suppose la donnée profonde du mal, c'est-à-dire toujours de la guerre, est qu'il est une application de l'esprit qui fait régner la guerre et le mal entre les êtres. Je reviendrai plus loin sur ce sujet.

Ces observations nous donnent une ample solution de la question, agitée encore quelquefois : Si la morale est distincte de la religion, On décide, en général, même en se plaçant au point de vue d'une croyance étroitement révélée, que l'homme a reçu pour quelques vérités morales et essentielles, invariables, une révélation antérieure, et sans doute interne, indépendante de toute foi positive. Cette thèse vulgaire peut paraître relativement satisfaisante, mais elle est doublement fausse, en accordant trop ou trop peu pour la vérité : trop, si elle suppose l'existence dans l'homme d'une morale indéfectible, constante en ses applications capitales, et ensuite une sorte d'extériorité mutuelle de cette morale et de la religion qui survient; trop peu, si elle signifie qu'il n'y a pas dans l'homme, en dehors de toutes formules fixes, une conscience libre qui *fait la morale et se fait sa morale*,

une conscience capable, d'un côté, de consentir aux déviations qui se présentent dans la vie et se traduisent dans les doctrines et dans les religions, mais capable, de l'autre, de tout dominer et de tout juger, actes, principes et croyances, du haut de l'idée du juste.

Ainsi la morale n'est pas distincte de la religion, en ce sens qu'elle formerait une sorte de déclaration rationnelle et constante du bien, telle que l'histoire n'en connaît point, et analogue à cette prétendue *religion naturelle* qui ne s'est jamais déterminée qu'à certains moments et pour certains esprits. Elle n'en est pas non plus distincte en ce qu'elle demeurerait étrangère à ses révolutions, et n'en serait jamais une cause, et n'en ressentirait point ensuite des effets. Mais la morale est distincte de la religion, parce qu'elle a son siège au delà et au dessus de tous les faits empiriques et de toutes les croyances particulières; parce qu'elle a son développement libre, ou qu'elle peut l'atteindre, encore qu'elle puisse le perdre; parce qu'elle possède toujours, au plus profond des cultes et des croyances, et à raison de ce qu'elle est elle-même à chaque époque donnée, une existence latente et une action directrice dont la source est plus ancienne qu'eux. Cette influence et ce mélange produisent une confusion d'autant plus sensible que l'homme abandonne le gouvernement de lui-même et cesse de consulter directement sa conscience, pour se porter avec ardeur vers la religion qui lui en tient lieu, et que dès lors celle-ci tend à réglementer par ses prescriptions, quelquefois très mal, les mêmes choses qui eussent été du ressort de la morale. Mais si la morale s'enveloppe ainsi dans la religion et s'y cache, il arrive aussi qu'elle s'en dégage. On voit l'homme garder son courage, ou le reprendre, fût-ce contre les dieux. On voit la conscience agir à découvert pour juger, réprouver ou transformer des articles de foi ou de rituel, à l'établissement desquels elle n'avait pris en sa propre corruption qu'une part obscure, et qui semblaient pour cette raison avoir, quoique au sein de l'humanité, une existence au-dessus d'elle, indépendante, et le droit absolu de commander.

Tout ce mal moral ou humain, résumé dans la guerre, s'il est rendu assez visible par les institutions, les religions et les coutumes des peuples, on le trouve au contraire enveloppé dans les lois profondes de la conscience, quand on cherche à déterminer les traits primitifs qui le constituèrent chez l'individu avant de se marquer dans la société. Il ne suffit pas, en effet, de poser la volonté comme destinée par son essence à se conformer à *la Loi morale*; puis d'introduire le renversement de cette loi par une déviation contre nature de cette volonté. J'ai fait voir à quelles obscurités et aussi à quels paradoxes avait été conduit Kant, pour avoir attribué à la liberté et au

devoir une essence rationnelle absolue qui les élimine du nombre des réalités. Il faut prendre la liberté franchement et naïvement comme la puissance des contraires dans un acte délibéré, naturel, empirique, autant de fois répété que l'expérience le montre. Il faut prendre le devoir dans le conflit des passions, né de la contrariété des biens entre lesquels toute conscience est appelée à prononcer. Et il faut chercher la source de cette contrariété dans la différence des personnes diversement intéressées à l'acte, et dans la différence des temps auxquels se rapportent les fins envisagées par l'agent, et dans celle des degrés d'extension et de portée des biens mutuellement incompatibles que cet agent moral compare en se préoccupant de son intérêt propre ou des intérêts qu'il a fait siens. On voit alors les actes bons ou mauvais se caractériser clairement, selon que la conscience donne, pour ainsi dire, l'entrée du réel à des biens possibles qu'elle sait être tout particuliers, tout actuels, privés de constance et d'ampleur, obtenus au détriment de ce qui lui est cher aussi et de ce qu'elle estime juste ; ou à d'autres biens possibles, plus vastes, plus durables, essentiels à l'égard d'elle-même ou des personnes auxquelles elle s'intéresse. On voit les vertus et les vices naître de la répétition et de l'habitude des actes, puis de la solidarité de chaque personne, tant avec soi et ses actes antérieurs qu'avec les actions et coutumes des autres. On se rend compte, et de l'importance profonde, et des effets premiers et considérables, et de la longue portée de ces vertus de *tempérance*, de *prudence*, de *force*, et de *justice* que la raison pratique de l'humanité a su nommer et mesurer longtemps avant que l'analyse philosophique fût en état de les définir. On reconnaît la double racine de dissimulation et de violence d'où partent les vices opposés à ces mêmes vertus, la voie de perversion croissante où s'engage la conscience quand elle bannit la pensée du meilleur, soit en se mentant artificieusement à elle-même, soit en s'identifiant avec un flot de passion impétueuse et aveugle ; on reconnait l'inhérence du principe de moralité à l'usage de la réflexion et à la libre possession de soi.

Ainsi se trouve défini nettement, et sans appel à aucun mystère, ce qu'il est bien permis de nommer le mal initial et radical de la nature humaine. Mais de toutes les vertus qu'engendre le bon usage de la volonté, la justice étant celle dont la violation établit directement le règne du mal entre les personnes, il y a lieu à de nouvelles questions sur l'essence la plus profonde de ce mal. Je me suis demandé où est la propre racine de l'idée du juste, et quel est le fondement de cette *dette* qui est visiblement acceptée de la conscience partout où elle envisage un *devoir* en affirmant la justice. On a souvent cru et enseigné que la dette, explicitement ou implicitement contractée,

ne suffit point si elle est limitée et relative; que le devoir et la justice ne sont pas basés sur des contrats, même naturels et tacites, mais consistent simplement et absolument pour chacun dans le don de soi-même. Le sacrifice de l'individuel à l'universel, le dévouement de chaque personne à autrui seraient ainsi des prescriptions absolues, et s'expliqueraient ou par l'amour, donné directement comme le principe de tout bien, ou par une loi qui commanderait l'amour, et dépendrait par conséquent de quelque autre principe. Mais j'ai reconnu que l'amour ne pouvait avoir la vertu d'une loi; que le précepte qui le rendrait obligatoire et sans réserve n'était ni posé dans la conscience ni hors d'elle avec une forme rationnelle; que cette passion était distincte de la justice, souvent contraire, impuissante à l'engendrer ou à la régénérer, même avec ces hauts élans que la réaction contre le mal a fait prendre à l'idéal du sacrifice dans le monde.

D'un autre côté, j'ai admis, contre le pure rationalisme, la présence d'un élément passionnel jusque dans le fondement de la justice. La donnée de la sympathie ou de l'amour m'a paru nécessaire, en tant que principe naturel au défaut duquel le devoir serait incompréhensible et comme sans but dans la raison pure, et manquerait de moteur et de sanction en quelque sorte; car que voudrait et à quoi servirait la justice, si elle ne partait de l'amour pour aller à des biens désirés? Le désir est au fond de tout. Mais une fois cette base posée, la justicc paraît avec ses caractères propres et irréductibles, qui sont essentiellement la notion de l'échange des services, le contrat, implicite d'abord, ensuite développé en conventions formulées; la dette, avouée ou ressentie par quiconque sait ou sent avoir reçu; la mesure de cette dette et sa réciprocité; la revendication du droit correspondant au devoir et sa mesure.

La justice, ainsi définie, est manifestement indépendante de son application et des erreurs que celle-ci entraîne (en tant que l'erreur n'est pas due à la solidarité de fautes antérieures). Le bien et le mal se distinguent souverainement quels que soient les actes, d'après ce fait seul, que la personne, auteur de ces derniers, les rend ou non conformes à la justice, comme elle se la représente. Le mal initial et radical a donc consisté dans la violation de la conscience par elle-même, à l'égard des obligations qu'elle se reconnaissait envers autrui (manquement à la justice); et j'ajoute maintenant, à l'égard de celles qu'elle se sentait envers elle-même, et qui ne laissent pas de se lier souvent aux autres de la manière la plus étroite (manquement aux principales lois d'une conduite réfléchie pour atteindre les meilleures fins). Puis ce mal, aggravé rapidement, a consisté dans la déviation ou la subversion de l'idée du juste en pratique, ou de ses détermination les plus simples, et de la notion des bonnes fins ou des moyens

légitimes de les atteindre. Lorsque l'altération du jugement, l'accumulation des méfaits et des vices, l'adoption des doctrines faussement apologétiques et la solidarité qui naît et s'organise par l'effet des habitudes, des exemples, des coutumes, des traditions et des institutions ont été des faits acquis, l'homme moral s'est trouvé définitivement à l'état de déchéance. A dater de ce moment, le bien n'a plus été possible que par de grands efforts individuels ; le progrès, quant aux points essentiels, n'a pu être qu'une restauration, quoique des biens nouveaux et très grands, conditionnés par les maux antérieurs, s'y trouvassent joints ; une lente accumulation de mérites et de travaux a été nécessaire pour remédier au prompt envahissement des vices et de leurs couséquences, ou du moins pour en tirer quelques avantages; la politique a visé à l'utilité sociale, a méconnu ou violé le principe du droit, a accepté, fortifié même des parties considérables du mal, en vue d'en atténuer d'autres, ou d'assurer des biens relativement faciles ; les religions n'ont obtenu des résultats moraux importants qu'en mettant en œuvre des passions de source criminelle, en consacrant les effets de la déchéance; et la raison s'est montrée impuissante ou trop faible, quand elle a dû sortir de quelques grandes âmes pour exercer une action sur des masses humaines.

Cette déchéance a été bien diversement partagée entre les familles de l'humanité. Suivant les degrés où s'est arrêtée chacune d'elles, après les plus dures épreuves qu'elle ait eu à subir, les pensées, les sentiments et les actes coutumiers caractérisant toute station suffisament longue ont constitué une *race éthique*, dont l'importance prime de très haut les influences connues, partout signalées et exagérées, du climat, et celles de la race proprement dite, ou de ses qualités natives. Tout ce qui, dans une société donnée, se maintient et se perpétue, une fois établi, grâce à la loi de la solidarité, tout ce qui se transmet ou se communique d'homme à homme et de génération à génération d'une manière à peu près constante et pendant longtemps, et dont l'établissement ne fut cependant pas fatal, tout cela forme la race éthique, de laquelle chacun participe, et dans laquelle chacun se classe en venant dans ce monde. Mais parmi les éléments qu'on peut y envisager, la religion est ordinairement celui qui domine. Elle a les assises les plus profondes, et ses monuments sont les plus élevés, les plus durables, ceux par conséquent qu'il nous est le mieux donné de retrouver dans l'antiquité. Elle est d'ailleurs le miroir de la morale, un effort de la conscience qui se traduit elle-même en exprimant ses idées sur ce qui n'est pas elle et qui la domine. L'existence et le développement de la religion représentent, épuisent le génie du plus grand nombre des sociétés, à qui les travaux de la

raison pure ont manqué presque totalement. Son inconsistance ou sa faiblesse sont des caractères des familles les plus déchues, les plus étrangères de toutes a la raison.

De ce point de vue, il est facile de définir ces races qu'on a eu le tort d'appeler *sauvages*, car l'homme sauvage n'existe pas, et les liens de tribu les plus étroits et les plus forts, la plus entière sujétion, tantôt à la coutume et tantôt aux caprices d'autrui, la vie à tous égards la plus dépendante sont le lot des hommes les plus dégradés. Ce qui caractérise ces hommes et leurs familles, et qui explique en même temps l'origine morale de leur état, c'est le quadruple vice contracté et invétéré de paresse, d'irréflexion, d'intempérance et d'injustice; c'est l'esprit de ruse et de violence, le défaut de solidité et de suite, l'absence du vrai courage, c'est-à-dire de celui qui agit, résiste et soutient avec constance, sans excitations malsaines, et s'emploie d'abord et essentiellement à la possession de soi-même; c'est par conséquent l'inaptitude irrémédiable à tout ce qui permet le progrès de la personne et l'amélioration de la société.

Ces races ethniquement si différentes, moralement si semblables, peuvent être en partie originaires des lieux où elles se sont rencontrees pour nous à l'époque de nos voyages de découvertes. Elles peuvent aussi, toutes ou la plupart, avoir gagné ces lieux du globe écartés, insulaires, ou difficiles à atteindre, ou de climats excessifs, lorsque des races relativement nobles, c'est-à-dire moins déchues, les ont exterminées de leurs premières possessions sur l'ancien continent. Chacune de ces dernières paraît en effet s'être trouvée quelque temps en lutte avec des tribus *barbares*, plus anciennes qu'elle sur le sol de son établissement. Ce phénomène s'explique sans peine en observant que le plus grand nombre des familles primitives ont dû trouver dans leur déchéance une cause de faiblesse matérielle, en même temps que d'infirmité d'esprit et de cœur, et par là n'être point en état de résister au mouvement d'expansion du plus petit nombre, qui joignait la vertu prolifique à ses autres vertus. Ainsi les races dégradées n'auraient point formé, comme on le croit trop généralement, une sorte de première et fatale couche d'humanité, recouverte par le dépôt d'une couche nouvelle et moins bestiale; mais nous avons le droit de voir en elles les membres malheureux, perdus et rejetés d'une seule et même humanité morale, dont toutes les branches, physiquement ou même intellectuellement distinctes, avaient originairement participé à l'attribut essentiel de l'homme.

L'examen le plus sommaire des faits, l'appréciation philosophique de mœurs et de religions sur lesquelles il ne peut y avoir dissidence de témoignages, obligent en effet de nier, non seulement l'innocence, mais encore, l'état humain normal de tant de tribus remarquables par

la subversion des sentiments naturels. Si on refusait d'admettre un argument fondé sur l'existence de ces sentiments, faute de croire leur définition possible en dehors des milieux sociaux dans lesquels ils se produisent, au moins faudrait-il avouer que ceux-là ne tiennent point à un état natif qui cesseraient de se manifester chez un enfant né dans un milieu et élevé dans un autre. Or le bas fétichisme et les hideuses pratiques de la sorcellerie des sauvages, les sacrifices humains et l'anthropophagie, les passions de la *guerre* en quelque sorte *radicale* que ces institutions supposent, pourraient bien se trouver en germe, à l'état de semence plus ou moins visible, chez l'enfant transplanté et devenant homme parmi nous : nous-mêmes nous avons de ces germes, et l'histoire de nos crimes en fait voir des développements partiels, et tout ce dont l'homme s'est montré capable doit avoir une existence potentielle dans son cœur ; mais cet enfant échapperait à la plus grande partie des contagions de sa race, qui en doute? ou n'en garderait que de mystérieux éléments, tels qu'il peut s'en infuser par une longue transmission du sang. Mais alors l'actif et complet déploiement de la subversion morale n'est un fait, ni de la simple nature et de l'homme comme il naît, ni de la société envisagée dans ses lois nécessaires. C'est un fait social produit de la volonté, transmis, enraciné par la coutume, devenu moral et religieux à sa manière, en ce que les hommes corrompus ensemble se sont fortement tendus pour se faire un idéal dans le mal, pour tirer de leur perversité même quelques notions d'ordre, de vérité et de mérite à leur portée. Cet état d'extrême tension de l'âme explique ce que la religion de la guerre semble avoir de grand et d'héroïque chez certains, surtout vus à distance.

La critique est parvenue à distinguer les principaux traits éthiques de plusieurs des races nobles, pour des époques où il est permis de les regarder comme à l'état primitif : j'éntends primitif après l'invasion du mal, lors de la première réaction sociale et de la station plus ou moins longue qui s'ensuivit. La simplicité des mœurs, celle des notions et des procédés de l'entendement, l'intégrité originale des manières de sentir, de penser et de parler, sans trace aucune de comparaison et d'éclectisme, sont des caractères auxquels on ne se trompe pas. Sans doute il faut que le philosophe réfléchisse, si j'ose le dire, avec passion et jusqu'à produire en lui un commencement d'assimilation avec la conscience antique, lorsqu'il veut approfondir les créations intellectuelles de la jeunesse de l'homme. Le sentiment de la vérité est à ce prix dans plus d'un problème de religion. Mais un si grand effort n'est pas nécessaire pour reconnaître que les familles des Aryens et des Sémites, en leurs grandes subdivisions, et des Chi-

nois, et des Égyptiens ont radicalement différé entre elles par la direction de l'intelligence et les habitudes de l'esprit; que leur vie morale, au contraire, a été presque toute semblable à des époques correspondantes de leurs développements, et qu'aucune d'elles n'avait procédé de l'état sauvage, de celui du moins que nous connaissons sous ce nom et dont la dégradation paraît constituer une maladie spontanément incurable. On serait d'accord sur ces points, si on voulait ne juger que d'après les faits, et si les systèmes matérialistes et la réaction contre le système de l'homme primitif unique, auteur et racine de tout péché, ne favorisaient pas l'opinion qui fait sortir le civilisé du sauvage et le sauvage de la bête.

Il est remarquable, et c'est une confirmation de mon point de vue, que tous les renseignements historiques fixent la déchéance la plus prononcée des races nobles à des temps moins éloignés de nous que ceux que nous appelons primitifs mais sur lesquels nous ne sommes pas absolument sans données. L'empire chinois, les royaumes de l'Inde et de l'Égypte, la période qui précède immédiatement l'histoire en Grèce et en Italie, la partie la moins corrompue du monde sémitique, enfin, offrent des traits de barbarie qui s'effacèrent dans la suite du développement des peuples, mais que nous ne saurions faire remonter jusqu'à leurs berceaux, à moins de fausser l'esprit des plus anciens documents et de préférer à des inductions naturelles des hypothèses gratuites. Les hommes de ces races ne déchurent le plus gravement de leur conscience qu'en même temps qu'ils formèrent des sociétés plus étendues et plus compactes. Le mal à ce moment porta son correctif avec lui; la réaction du bien put prendre un instrument puissant à son service. Il y eut des peuples qui firent de cet instrument l'admirable usage que l'on sait; d'autres pallièrent au moins par les bienfaits de l'organisation sociale les funestes effets d'une démoralisation profonde. Enfin, certaines grandes familles poursuivirent très longtemps une existence étrangère à la civilisation, quelquefois même inclinèrent sensiblement à la vie dite *sauvage*; mais la plupart de celles-ci (Celtes, Germains et autres) avaient conservé de sérieuses vertus des temps patriarcaux, lorsque leur vint le secours moral, il est vrai chèrement payé, des nations qui avaient créé le droit et la cité.

L'esclavage et les castes sont des faits propres à résumer les produits de l'iniquité dans les relations humaines. Or, si ces institutions ne se sont pas toujours trouvées bien visibles chez les races dégradées, c'est seulement en tant qu'elles supposent un état régulier et organisé. Mais le partage le plus monstrueux des droits, ou plutôt le culte de la force pure à peine réglée par la coutume, l'avilissement de la femme, et le mépris, le sacrifice du faible en toute occasion, voilà ce

qui tient lieu au *sauvage* d'institutions et de lois : c'est par ses vices et non par ses mérites qu'il échappe à cette forte réglementation de l'injustice dont les grandes sociétés ont eu le secret. Au contraire, si nous regardons aux races nobles, que voyons-nous? Les Chinois n'ont pas connu les castes, à peine l'esclavage, en tout temps, et non point avant la dynastie des Tchéou. Chez les Égyptiens, l'agriculture et l'industrie furent exercées dans la haute antiquité par des hommes libres (j'entends socialement libres, non politiquement), et de même dans la suite de leur histoire. Les castes de cette nation répondaient à une organisation du travail, et n'établissaient point de distinction de sang ni de religion. Dans l'Inde, où elles prirent un tout autre caractère, elles n'appartenaient point aux origines aryennes; et l'esclavage même, si fortement en saillie dans les *Lois de Manou*, on n'en observe que des traces dans les hymnes du *Rigvêda*, tandis que l'idéal patriarcal est celui qui ressort des plus anciennes de ces poésies. La branche aryo-persane par laquelle il nous est permis aussi remonter le cours des âges, grâce aux Écritures mazdéennes, n'a eu rien de semblable à des castes, anciennement; mais les quatre classes que mentionne l'*Avesta* y sont réputées également saintes et aimées d'Ormuzd (1). Enfin tout le monde sait que les hommes libres des races antiques les plus connues, les Grecs et les Romains, étaient loin de mépriser le travail, et combien l'esclavage domestique différait, dans les premiers temps de l'histoire, de cette vaste institution de servitude que développèrent les grandes guerres, les conquêtes, la piraterie, le commerce, peut-être aussi la contagion des empires asiatiques, et dans laquelle vint à la fin s'abîmer la société.

En général, on peut attribuer pour caractères sociaux primitifs aux races nobles de l'antiquité, les traits sous lesquels on a coutume de se peindre l'état patriarcal. Ce sont : 1° l'autorité spontanément reconnue, avec le mode d'exercice que peut en comporter une famille nombreuse, unie, morigénée; 2° la monogamie, en principe, et par conséquent le respect de la conjugalité et de la maternité; 3° la domesticité en quelque sorte naturelle, comme relation unique entre le père de famille, propriétaire, et tous ceux qui, dépourvus eux mêmes de biens ou d'instruments de travail, donnent leurs services et ceux de leurs enfants en échange de la protection et des moyens de vivre. Il ne faut que peu de réflexion pour reconnaître combien cet état social élémentaire diffère de celui des races dégradées, quoiqu'il n'en faille aussi que très peu pour comprendre combien le passage est facile du régime patriarcal à la barbarie, lorsque la domesticité de-

(1) *Yaçna*, XIX, 44-49. — Ces quatre classes : prêtres, guerriers, cultivateurs, artisans, reçoivent un seul et même précepte de « pureté dans les pensées, les paroles et les actions. »

vient esclavage, que le concubinat plus ou moins étendu corrompt la monogamie, que l'injustice paternelle et les rivalités des frères engendrent les guerres domestiques, celles des familles entre elles, et que l'autorité se transforme en tyrannie pour répondre à deux besoins nouveaux : le maintien de la servitude au dedans, l'unité d'action vis-à-vis du dehors et pour la guerre. Les races nobles échappèrent aux suites les plus funestes de cette décadence de l'état patriarcal, en gardant leurs pensées plus pures que leurs mœurs, en dirigeant leur activité intellectuelle et morale vers l'établissement d'institutions qui étaient à beaucoup d'égards des produits tout nouveaux de la pensée humaine et de la réflexion, et surtout peut-être parce que la religion ne fut pas de leur part un effort pour idéaliser le mal, mais qu'elles en fixèrent les principales données dans une sphère plus noble et plus élevée que leur expérience. L'idée religieuse, quoique fonction de la moralité même au commencement, acquit rapidement l'indépendance et la primauté à l'égard de l'idée morale, et le plus souvent celle-ci ne se conserva, à travers de sombres épreuves, que sous la forme et avec le seul appui des croyances et des coutumes qu'elle avait d'abord inspirées.

Quand on remonte aux temps primitifs, les créations sociales et politiques dont la portée doit être si grande pour le progrès ou pour la conservation des races n'existent encore qu'en puissance et, pour ainsi dire, sous le voile des aptitudes variées et des mérites ; le développement de la raison est faible ou empêché ; l'esprit qui dirige l'expérience et fonde les sciences se borne longtemps à quelques observations, à la découverte de procédés dans les travaux utiles ; l'écriture est nulle ou dans l'enfance. La religion est alors ce qui seul nous permet de nous faire quelque idée de la nature acquise et des qualités caractéristiques de chaque grande race, au moment le plus ancien où il soit possible de l'aborder. La religion est d'ailleurs l'expression la plus profonde en même temps que la plus sensible et la plus persistante de la pensée qui l'engendre. C'est un mode essentiel sous lequel la conscience, posant son rapport avec le monde, donne sa mesure dans l'acte même où elle le conçoit. La curiosité, la tendance à croire, à supposer, à se représenter ce qu'on ne sait point, prennent là une part naturelle, longtemps avant que ne viennent les doctrines proprement dites, les explications, les hypothèses, les démonstrations prétendues. Mais il y a un besoin qui domine tout, celui de généraliser le bien et le mal, de les envisager dans l'univers afin de les poser en accord ou en contre-partie du bien et du mal qui affectent l'homme, et de trouver ainsi, tantôt la condamnation, tantôt et plus souvent la justification des errements

humains, dans un appel à l'autorité des faits et des êtres d'ordre universel et irrésistible.

Il y a quatre parties principales à considérer dans les religions. La première concerne les idées de divinité, suggérées par l'application des notions de qualité, de cause et de fin, de personnalité par conséquent, aux phénomènes cosmiques mis en rapport avec les intérêts de l'homme. La seconde porte sur le concept d'âme, et les mêmes notions s'emploient à constituer un support permanent pour chaque groupe de manifestations humaines individuelles, et, par suite, à rendre possible une destinée ultérieure. La troisième est relative à la prière, au culte, au devoir envers les Dieux, aux moyens d'établir avec eux des rapports favorables, ou de les rétablir quand ils paraissent troublés. Dans les religions primitives, un mode essentiel du culte est partout le sacrifice. Il s'y joint certaines défenses et certaines prescriptions de diététique dont les sources particulières sont quelquefois difficiles à déterminer, mais que, d'une manière générale, on peut regarder comme des règles d'hygiène élémentaire (de décence et de propreté) dont l'observation sépare les races nobles des races dégradées. Enfin, la quatrième partie comprend les visions, les prestiges, la divination surtout, qui se fonde sur l'existence présumée de signes externes ou internes des événements futurs, et se vérifie illusoirement par un double travail de l'imagination, tantôt interprétant les faits acquis et leurs signes, de manière à confirmer *a posteriori* ceux-ci par ceux-là, tantôt usant des pratiques reçues pour *consulter le sort*, ou pour causer ce trouble de l'esprit dans l'acte divinatoire, qui substitue une prévision naturelle, imparfaitement consciente, à l'œuvre du hasard.

Pour les races dégradées, tous les éléments de l'idée religieuse participent également de l'incohérence et du défaut d'ordre et de fixité, qui sont un caractère de leurs mœurs et de leur direction de conscience en toutes choses. Il n'est peut-être pas un seul point de croyance où d'autres races se soient établies et dont on ne puisse observer chez celles-là une ouverture, une ébauche quelconque. Les dieux des basses tribus disséminées dans le monde entier nous offrent des esquisses de tous les genres de détermination. Ce sont des esprits ou des génies animateurs ; ce sont des objets, des phénomènes personnifiés, ou des volontés cachées sous ces phénomènes, des qualités et des causes ; ce sont aussi des symboles ; enfin le mythe et la légende s'accusent dans les procédés, quoique élémentaires et mal suivis, qui servent quelquefois à raconter l'histoire de ces êtres. Lorsqu'un dieu arrive à représenter une idée tant soit peu stable et forte, c'est presque toujours celui qui résume et personnifie les passions de la guerre. On voit, il est vrai, une sorte de réflexion s'appliquer dans

quelques lieux à composer de grossières cosmogonies, si tant est qu'on fasse fonds sur les traditions orales que la faible critique des voyageurs a acceptées (1). Mais tout cela est visiblement flottant, conduit par la fantaisie et le caprice. Loin que l'esprit se soutienne dans les notions de cause ou de substance généralisées, il descend à peu près partout jusqu'au fétichisme, et souvent y demeure tout à fait plongé. J'ai restreint ce nom de fétichisme, en le définissant, au plus infime et au plus inconsistant des modes d'adoration, celui qui s'attache aux objets les moins propres à porter un idéal, suppose des intentions et des volontés sous des agrégats physiques, même arbitrairement constitués, puis les consulte en se livrant aveuglément à la crainte ou à l'espérance, leur fait des offrandes et des sacrifices, et les prend pour matière de ces superstitions et de ces pratiques d'enchantements et de sorcellerie qui marquent le dernier degré de la décadence morale et de l'abdication de la raison.

La notion des âmes se présente avec le même abaissement et la même inconsistance. A peu près nulle souvent, ou insensible, réduite à la superstition des esprits errants et malfaisants, si elle tend à s'affirmer plus nettement par la croyance à des métempsychoses, c'est sans loi et surtout sans justice; si elle conclut à une vie future, c'est pour en faire un privilège, une suite des supériorités déjà dues dans celle-ci au hasard ou à la force. Les sacrifices sont la partie de ces religions où se peint le mieux l'atrocité des coutumes; la divination et tous les cas dépendants du vertige intellectuel, celle qui rend le plus sensibles la faiblesse et le déréglement de l'entendement, par la niaiserie, la grossièreté ou l'arbitraire des pratiques. Enfin les interdictions religieuses (le *tabou*) mettent en évidence un genre d'injustice et de barbarie visiblement acquis, en ce que des défenses et des préceptes qui ne peuvent d'abord avoir eu d'autre but que de régler la vie et les mœurs, non seulement se subordonnent au caprice et varient avec les passions, mais encore deviennent de simples moyens de privilège pour l'homme et pour le chef, d'oppression pour le peuple et pour la femme. Entre tous ces produits corrompus de l'idée religieuse, le plus sérieux est le sacrifice : c'est le seul qui se développe quelquefois vigoureusement, et alors pour ne s'arrêter qu'à l'extrémité de la perversion morale et de l'horreur. Le sacrifice, à son premier degré, est le tribut d'une reconnaissance

(1) J'ai vu avec étonnement un anthropologiste faire usage dernièrement, pour déterminer le caractère intellectuel et moral des insulaires de Taïti, d'un fragment de cosmogonie que Mœrenhout a recueilli et traduit *de la bouche d'un vieillard taïtien*. Quelle garantie peut offrir une pièce semblable dont la date authentique est tellement postérieure à l'introduction des influences européennes dans cette île?

banale payé au dieu ou fétiche, distributeurs des biens et des maux ; puis on s'y propose de donner satisfaction à la colère ou à la jalousie supposée de cet être, en s'imposant une privation ou un mal réel qui préviendront de plus grands malheurs. Alors on commence à verser le sang. On choisit, pour expier, des victimes, et des victimes humaines, quelquefois précieuses ; mais le plus souvent les faibles et les malheureux sont dévoués au salut des puissants et du peuple. Les vaincus et les prisonniers sont des victimes naturelles. Ceux qui les sacrifient les partagent avec le fétiche, et cherchent dans l'anthropophagie un moyen d'exalter leur force physique en s'assimilant la substance de l'ennemi.

Tous ces traits de religion caractérisent bien celles des familles humaines qui possèdent le moindre pouvoir de réflexion et de raison, les notions les plus affaiblies de l'ordre et des lois, et sont les plus esclaves des passions, les plus abandonnées au mal, les plus destituées de vertus. Comme un tel état se compose, non de simples *défauts*, mais de *vices*, acquis de leur nature, enracinés par l'habitude, inexplicables en tant que données premières et normales de l'intellect et de la moralité dans l'homme et premiers termes de son développement vers le bien, j'ai dû y voir le produit d'une dégradation analogue à celle dont l'individu considéré séparément est aussi le théâtre. Au contraire, quand nous passons du spectacle de ces races avilies et misérables à celui que nous offrent les races principales qu'on peut appeler nobles, nous sommes immédiatement frappés de la constance et de la sagesse relatives de leurs vues sur la nature et sur la vie. Nous leur reconnaissons des directions propres, en général bien soutenues, une application sérieuse, et disons même pieuse à leurs œuvres, et, en un mot, ce qui manque radicalement aux autres, des *principes*.

Pour les Chinois, le pivot des conceptions a toujours résidé dans cette espèce de représentations idéales, comprenant la divinité et les âmes, expliquant le mouvement et la vie des corps, les lois du changement et l'existence personnelle, et qu'on a coutume de nommer des *Esprits*. A cela s'est joint, comme un pôle de la moralité, la notion de l'ordre dans le monde, opposée à la désharmonie qui naît des déviations individuelles, et spécialement humaines, à l'égard de la loi générale du bien. L'unité supérieure de cet ordre s'est formulée, sans se trop déterminer, sous le nom de Ciel et de Seigneur. Aucun dualisme formel ne s'est déclaré, entre un bon et un mauvais principe. La bienveillance, l'accord, le concert entre les existences diverses ont été posés simplement en face de la volonté, appelée chez l'homme à les reconnaître, et libre de s'y soustraire. Étendue à

toutes les parties du monde, la volonté, la personnalité par conséquent, a constitué pour doctrine un vaste anthropomorphisme moral. Ames humaines survivantes, ancêtres honorés, sacrifices à tous les ordres d'Esprits (sacrifices de reconnaissance et de partage avec eux, sans aucune idée d'expiation au moins développée), affectation de symboles ingénieux et variés, dans le culte, aux devoirs de l'homme et aux lois ou faits primordiaux de la nature, ce sont autant de modes d'expression du transport ainsi fait des conditions de l'intelligence à l'univers. La part négative de cette doctrine est immense. Les croyances immortalistes restent obscures, ou plutôt le deviennent. La mythologie ne se produit pas, ou se produit péniblement, et ne prend que peu d'empire. A sa place, domine, dans la direction générale de la pensée, une symbolique originale et des plus étendues, portant sur les notions morales, essentiellement, et base de l'écriture et de toute élaboration intellectuelle. Enfin la divination tient une place considérable dans ce système religieux. Elle ne s'y montre pas avec d'autres éléments psychologiques, ni un moindre cortège d'illusions, qu'elle ne fait chez des races beaucoup moins sages ; mais le travail auquel elle donne lieu, les efforts de classement et de systématisation savante de ses procédés, rendent au moins témoignage de la solidité relative de l'esprit qui s'y applique et de l'importance que l'idée de loi et de règlement conserve pour lui, jusque dans le domaine de la fantaisie et du hasard.

Telle est l'antiquité chinoise. La prédominance de l'idée morale, employée pour ainsi dire à informer toutes les autres, explique assez comment l'imagination et la foi religieuses s'y montrent vagues, ou même nulles sur des points essentiels ailleurs. La réflexion ne pouvait qu'ajouter à cette propriété native. C'est la raison pour laquelle les Chinois, représentés par la classe *lettrée*, tout en conservant fidèlement leur religion traditionnelle, passèrent à bon droit, bien souvent, pour ne reconnaître ni dieux ni âmes, et aussi, mais à tort, pour n'en avoir jamais reconnu. Une sorte d'athéisme a été pour cette classe la conséquence naturelle de la faiblesse de la spéculation transcendante, jointe à l'énergie de l'idée foncièrement humaine du devoir. Les superstitions plutôt qu'une grande religion bien fixée, régnèrent sur le peuple avant et après l'introduction du bouddhisme dans le pays.

L'antiquité égyptienne nous apporte au contraire une religion aussi *objective* que possible : des dieux matériels et générateurs, alors même que la pensée s'épuise et se confond à vouloir comprendre en eux la génération par soi ; des dieux qui se métamorphosent et s'incarnent ; des Dieux hommes et rois, des dieux animaux, des dieux juges et sauveurs ; des dynasties divines dont les

membres symbolisent des forces et des idées, et ne laissent pas d'être pleinement anthropomorphes ; des âmes on ne peut plus séparées et concrétées, voyageant dans l'espace et de corps en corps ; des épreuves, des jugements, des résurrections ; des luttes cosmiques entre le bien et le mal, la lumière et les ténèbres ; des sacrifices volontaires, et étendus jusqu'à la divinité ; des cérémonies expiatoires ; des corps sacerdotaux et une diététique savante ; enfin, l'adoration des dieux, et surtout de ceux du feu et de la lumière, et de ceux que leur bonté porte à s'incarner sur la terre, adoration ardente et dont nul autre peuple n'a approché. Cette religion est originale. Elle a des caractères distinctifs dont il est, le plus souvent encore, impossible d'assigner l'origine, quoiqu'on ne doive pas les supposer tous établis sans gradation et sans variations. Mais une antiquité médiocre, en Égypte, surpasse de bien des siècles l'antiquité la plus élevée des autres nations.

Si la l'on cherche ailleurs dans le monde les idées religieuses et les grandes coutumes de l'Égypte, ou bien on ne les retrouve en aucun autre lieu, ou, comme pour la doctrine des transmigrations, et pour celle des émanations divines, on les voit résulter, plus tardivement, de l'élaboration propre d'une autre race, de génie différent, et se rattacher à un autre système. Et si, posant à priori ce faux principe, que toutes les races ont dû partir des mêmes points de l'entendement, obéir aux mêmes tendances et suivre les mêmes voie primitives, on veut, par exemple, expliquer les origines religieuses de la Chine et de l'Égypte par le développement de l'esprit mythologique, ainsi qu'on explique maintenant celles des nations indo-européennes, on se trouve hors d'état de rendre compte de propriétés ayant valeur de caractères, et qui se seraient introduites dans des religions premièrement semblables. Il faudrait pouvoir indiquer le commencement de chaque divergence ; mais, loin de là, plus l'étude approfondit les croyances, et permet de remonter haut dans la série des âges, plus on voit se marquer à certains égards l'originalité de chaque grande nation ; plus aussi les communications entre les anciens peuples deviennent douteuses, en dehors de celles qu'on peut rigoureusement prouver. L'ancien pont-aux-ânes de la philosophie de l'histoire, qui conduisait les écoliers de l'Inde à l'Égypte, de l'Égypte à la Grèce, de la Grèce à Rome, entraîne dans sa ruine tous les systèmes fondés sur l'hypothèse d'une évolution unique de l'esprit humain.

L'esprit mythologique, dont l'application franche, résolue et longtemps persévérante caractérise les diverses branches de la famille aryenne, ou indo-européenne, ne consiste pas proprement dans l'aptitude à créer des symboles. Cette aptitude commune à tous les hom-

mes, et qui reste pour eux d'un si grand usage dans toutes les fonctions intellectuelles, au service desquelles l'imagination la met, a été et a dû être surtout développée chez les races antiques les moins capables de généralisation formelle et d'abstraction. Le symbole, c'est-à-dire l'affectation d'un objet sensible et matériel à la signification et à l'expression d'une idée morale ou rationnelle, a servi à constituer le langage, puis l'écriture, et à formuler des concepts portant sur l'homme et sur l'univers, à poser des objets en réalité asbtraits et généraux de la pensée, en même temps que de croyance et de culte, et, de cette manière, à aborder des notions obscures et complexes sans franchir ouvertement la sphère de l'imagination. La Chine et l'Égypte ont trouvé dans le symbolisme ainsi pratiqué, bien que très diversement, un puissant moyen de manifestation de l'esprit spéculatif et de la religion.

Ce n'est pas assez non plus, pour produire ce que j'appelle strictement la mythologie, d'attacher au symbole l'idée d'une existence personnelle. Cette illusion, les Égyptiens se la sont faite à l'égard d'un certain nombre de concepts (non pas précisément les Chinois, qui plaçaient leur anthropomorphisme dans la fiction des *Esprits*). Les Sémites polythéistes ont évidemment suivi la même pente. C'est ainsi que la vertu génératrice mâle et femelle, la fécondation, la construction, les actions et les influences, la puissance en général, ou sous tels et tels attributs, et beaucoup de notions de tout ordre ont pu avoir leurs symboles, et en même temps se présenter à l'imagination, tantôt comme réalisées dans certains grands êtres naturels, tantôt, si cela ne se pouvait point ou ne semblait pas suffire, dans certaines personnes supérieures invisibles. De là doivent naître des productions mythiques assez semblables à celles des Aryens, lorsqu'il arrive qu'un symbole se lie à d'autres, et que les rapports entre les idées, entre les êtres divins qui correspondent aux idées, prennent cette forme symbolique particulière et complexe qui consiste en ce qu'une série de faits physiques est posée parallèlement à une série de faits moraux et à des aventures de personnes. Toutefois je ne saurais confondre ces mythes partiels avec le plein développement si constant et si suivi de l'esprit indo-européen dans la personnification universelle des phénomènes.

Il est très certain que l'écriture a eu par rapport au langage, en Chine, en Égypte, chez les Chaldéens, je n'ose dire une primauté naturelle, mais au moins une supériorité manifeste et prolongée, en tout ce qui est de culture intellectuelle et morale. L'écriture primitive est éminemment le symbolisme, et les symboles qui s'y emploient pouvant se prendre directement dans la nature, les rapports exprimés ne s'entendent pas immédiatement et nécessairement comme des

rapports de personnes entre elles. Il n'en est pas de même du langage appliqué par des peuples très vifs et très intelligents à la représentation de tout ce qu'ils découvrent et croient comprendre dans le monde, et lorsque l'enchaînement qu'ils établissent entre les parties de la parole ne se borne pas à la juxtaposition presque toute simple des mots à lier par la pensée, mais consiste à prêter à un ou à plusieurs de ceux-ci, constamment, dans chaque phrase, des rôles anthropomorphiques, et appelle les autres à signifier des qualités, des actions et des relations de ces personnages.

La force de l'habitude, une sorte de distraction, la substitution mentale de nos abstractions habituelles aux objets véritablement exprimés par nous dans le discours, nous empêchent d'observer combien ce mode de parler est mythologique. Il est la mythologie même, à le considérer strictement. Entre tous les peuples, les Aryens sont sans conteste (et plus éminemment encore dans l'antiquité) ceux qui ont apporté le plus de logique, d'énergie et de richesse à constituer le langage dans cette forme. L'esprit mythologique n'a donc été chez eux que la foi spontanée en la parole, en la grammaire comme ils la construisaient. Tout phénomène naturel observé et introduit dans la parole, toute idée plus ou moins générale et susceptible d'expression a pu ainsi devenir une personne; les rapports entre les phénomènes, entre les idées, ont été énoncés, décrits comme des rapports entre les personnes, c'est-à-dire comme des faits de la vie humaine, des aventures. De là, ce qu'il serait bon de se restreindre à nommer des *mythes;* et de là l'extension immense, on pourrait aussi bien dire l'universalité de ce genre de compositions, chez les races qui en ont eu vraiment le génie. Les caractères de généralité, de nécessité, de puissance, de grandeur, de beauté, sans exclure les attributs d'intelligence et enfin de moralité qui pouvaient s'y joindre, expliquent et déterminent l'idée du divin attachée aux personnages mythiques, tant de la nature que de la pensée. Toutefois la généralité du concept suffit, et presque toute idée personnifiée par le langage est un dieu possible. Les universaux réalisés se sont toujours prêtés à devenir des dieux. Les plus intéressants, les plus élevés des concepts ou des phénomènes envisagés mythiquement ont formé les dieux les plus communs et les plus durables, mais la mythologie aryenne montre qu'il n'a pas plus existé de limites à la méthode de divinisation qu'à la fantaisie. Tout ce qui n'était pas absolument particulier, individuel, tout ce qui, par suite, intéressait tant soit peu constamment la vie et les passions, soit en bien, soit en mal, a pris au besoin la forme divine en se personnifiant. Seulement, les races se sont distinguées les unes des autres par leurs tendances à multiplier de préférence ou les concepts naturalistes ou les concepts

moraux de la divinité; plus encore, postérieurement, par la nature et l'importance morale des types qu'elles ont maintenus et adorés, au milieu de la désuétude et de l'oubli où tombaient la plupart de leurs anciennes créations.

Ces concepts primitifs qui s'érigeaient en personnes et en dieux, et qui alliaient une sorte d'existence psychique propre avec l'identification soit aux phénomènes de la nature, soit aux notions de l'entendement, subirent deux sortes de transformations, l'une religieuse et l'autre philosophique. C'est dans celle-ci qu'ils s'altérèrent le moins. La philosophie réaliste, la doctrine des universaux, des entités, commencée bien avant Platon et encore si fortement représentée de nos jours, est un produit aussi aryen que la mythologie. Elle est née du même esprit, qu'elle a continué sous un mode en apparence rationnel. On peut donner raison à demi sur ce point au système *positiviste* de la philosophie de l'histoire, qui nous montre l'esprit humain passant de la phase *théologique* à la phase *métaphysique*. Seulement, ce passage veut être expliqué, défini et mis à sa place, au lieu de s'énoncer en termes vagues, absolus, comme une loi de l'humanité tout entière et portant sur quelque *théologie* que ce soit. D'autres théologies sont venues, n'ont pas cédé la place à la métaphysique, et n'ont pas disparu. La métaphysique dont il est question est d'ailleurs aussi ancienne pour les indo-Européens que l'est la première tentative qu'ils ont faite pour organiser leurs concepts. Elle n'exigeait pas l'abandon de leur théologie; elle pouvait même la confirmer; et encore maintenant la plupart de nos philosophes devraient montrer plus d'ouverture d'esprit à l'endroit de la méthode mythologique. Il est bien certain que les modernes qui accordent à des universaux, tels que l'Idée, ou la Volonté ou la Force, ou aux forces générales de la nature, ou aux lois du monde, une existence réelle, à part de la conscience et des êtres définis, de leurs propriétés et rapports constituants, de leurs actions et représentations, n'ont rien à reprocher aux hommes primitifs de la race au dire de laquelle La Lumière ou tel autre fait général était une substance séparée, appelée divine, appelée Dieu. Mais ces hommes ne cherchaient pas le réel hors d'une essence personnelle supposée, ni même, tout d'abord, cette essence hors du phénomène où elle apparaît. Sans doute, ils avaient encore peu réfléchi. De combien sont-ils plus avancés, ceux qui maintenant réfléchissent beaucoup, et n'arrivent qu'à énoncer (*flatu vocis*) des réalités à part tout à la fois des personnes et des choses, sans qu'ils en aient dans la pensée d'autres types possibles que les choses ou les personnes?

La transformation religieuse de l'esprit fut plus profonde, et aboutit à rendre la mythologie en quelque sorte étrangère aux descen-

dants des auteurs de ses innombrables créations. Il est vrai que le peuple allait alors se divisant en deux classes dont l'une, qui comptait de moins en moins, pouvait continuer de vaquer obscurément à la production mythologique, pendant que l'autre cessait de la comprendre et n'imaginait plus les dieux que sous l'aspect d'un anthropomorphisme clair et net. Le problème posé à la réflexion portait sur l'essence de la réalité, qu'on éprouvait le besoin de définir. La philosophie s'adressa aux éléments, ou aux grandes qualités physiques, ou aux idées générales, constituées en des sortes d'*êtres de raison*. Elle réprouva l'anthropomorphisme : ainsi vouée à la divinisation des phénomènes et des lois de la nature, à l'exclusion de la personnalité, elle eut nécessairement pour fin le panthéisme. Au contraire, la religion insista sur le côté anthropomorphique des concepts primitifs, éloigna autant que possible du sein des dieux la forme des phénomènes dont on ne les avait pas d'abord séparés, et mit de préférence la causalité en relief. C'est ainsi que des systèmes d'Olympes se formèrent de tous côtés chez les nations d'origine aryenne.

A la suite de cette évolution, les dieux habitants des Olympes conservent dans leur ressort, à titre de pouvoirs spéciaux, ou comme leurs sphères de gouvernement, les phénomènes, qui se distinguent désormais de leur nature. Les idées de production, de providence, de protection nationale ou locale, de règnes pour ainsi dire spécifiques sur des portions de la nature ou de la vie humaine se développent. D'autres dieux, ce sont les plus nombreux, dont les propriétés n'ont plus qu'une signification faible, obscure ou peu sérieuse, sont subalternisés et tendent à disparaître. Souvent leur mémoire est un scandale pour les esprits qui cherchent dans les mythes autre chose que ce que l'antiquité y déposa. En même temps un dieu personnel et paternel obtient la primauté, et le monothéisme serait près de se produire, si les représentants divins des grands intérêts et des grandes passions ne maintenaient fortement leur place dans les cultes. Mais en même temps d'autres chemins vont s'ouvrir à la spéculation, le symbolisme, procédé plus durable, prendra la place de la mythologie finissante ; l'antropomorphisme revêtira plus volontiers la forme des apothéoses ; le panthéisme s'offrira comme le mot de l'univers à la plupart des penseurs religieux, non toutefois sans un effort pour concilier une essence cosmique infinie avec les attributs de l'humanité, de la personnalité. Les races aryennes différeront du moins en religion de plusieurs de celles qui ont eu un point de départ différent d'elles.

Il existe une exception considérable au caractère mythologique assigné à la famille indo-européenne. En effet, la branche aryo-persane s'est donnée, et cela dès la haute antiquité certainement, une

religion différente de toutes les autres, et que j'aborderai dans la partie suivante de mes études. Le mythe franc et naturel, celui qu'on peut étudier dans le *Rigvêda* et que l'on reconnaît chez les Grecs, chez les Italiens, chez les Germains, etc., ne se retrouve plus que modifié et absorbé, dans le mazdéisme. L'esprit anthropomorphique y prend cette forme spiritiste, origine bien connue de la doctrine des anges. La personnalité, la création et la providence divine y viennent au premier plan. L'ensemble de cette religion est un monothéisme, quoique peu sévère, et distinct de celui des Hébreux par la place qu'y occupe, quoique subordonné en son origine, et subordonné encore quant à la fin promise des choses, où il doit être anéanti, le principe personnifié du mal, dont les créations ont souillé l'œuvre du dieu bon. Ce monothéisme, et ce profond dualisme accessoire, et le caractère pieux et moral des préceptes et du culte de l'ancien mazdéisme, tel qu'il se présente dans l'*Avesta*, suffisent à nous peindre une religion tout à fait originale, dont l'esprit ne montre rien de dérivé et d'emprunté. Les mythes et légendes que l'Iranien tient de l'Aryen comme un héritage de famille, et qu'il transforme, n'accusent que mieux une différence, qui d'ailleurs éclate en ce que les *dêvas* deviennent les suppôts de l'Esprit du mal. Si, d'un autre côté, le procédé animiste de représentation des phénomènes naturels et des pouvoirs célestes ou infernaux est une antique transmission des Touraniens de Médie à la famille iranienne de la haute Asie, — ainsi que cela est vraisemblable et conforme aux traditions, quoique la critique historique et les monuments nous laissent encore dans l'incertitude sur la personne et l'âge de Zoroastre — il faut convenir que la révolution morale opérée par le mazdéisme dans la religion et les superstitions animistes qui nous sont révélés aujourd'hui par les « hymnes magiques » de l'ancienne Chaldée est encore plus importante que celle qui fit trancher si profondément l'inspiration de l'*Avesta* sur les adorations confuses du *Rigvêda* et ses tendances panthéistes.

Les découvertes dues au déchiffrement des écritures *cunéiformes* ont valu trois acquisitions très importantes à l'histoire critique des religions et, par suite, à la philosophie de l'histoire : 1° la connaissance d'une religion tout animiste, dans la haute antiquité chaldéenne, religion qui fut celle d'une branche de la vaste famille des Touraniens, analogue en ses modes de conceptions à celle des peuples spiritistes, et en général étrangère au caractère moral de l'animisme des Chinois ; 2° la source première des superstitions de la magie et de la sorcellerie, qui passèrent de la Chaldée dans les religions assyrio-babyloniennes, s'y allièrent à l'astrologie, et de là se répandirent dans le monde occidental ; 3° la solution d'un problème auparavant très obscur, la distinction entre les vrais *mages*, les mages chaldéens, et

le sacerdoce zoroastrien, si différent de l'autre par son origine et par ses doctrines, qui n'entra que par la conquête persane à Babylone, où il se corrompit, et que les historiens grecs ne connurent qu'avec la confusion de la doctrine de Zoroastre et des superstitions chaldaïques.

La religion mazdéenne, quoi qu'on puisse penser des points par lesquels ses origines touchent à la religion védique et à la religion des Touraniens de Médie et de Chaldée, auxquelles elle devint également hostile, se caractérisa dans l'antiquité de manière à laisser peu d'importance aux traces conservées des influences qu'elle avait subies à son berceau.

La mythologie, comme je l'ai définie, reste donc le caractère des races aryennes, exception faite de la famille iranienne, et en tant que demeurées fidèles à leurs premiers errements. Au surplus, parler de caractère, ce n'est point exclure, en semblable sujet, toute participation à d'autres propriétés mentales qui, elles aussi, doivent s'appeler caractéristiques, chez les races où elles dominent, et où pourtant elles ne sont pas non plus rigoureusement exclusives. C'est presque une condition nécessaire de l'esprit appliqué à la connaissance des choses, c'en est une surtout de l'histoire, dès qu'elle prétend énoncer des vérités générales, que de paraître, pour peu qu'elle en affirme de telles, dépasser la mesure de l'affirmation légitime. Aussi le lecteur intelligent qui n'a point affaire à un arrangeur de systèmes, à un ami des synthèses forcées et des propositions absolues, doit savoir que ce qu'on lui donne comme *universel* en vertu de l'analyse historique n'est rien de plus que cet *ordinaire*, ou cet à peu près juste et à peu près constant, que le génie d'Aristote avait reconnu seul applicable à l'ordre des phénomènes contingents. Ce n'en est pas moins une loi, souvent des plus intéressantes. En disant que les Grecs et d'autres Aryens ont abordé le champ de l'imagination religieuse par les mythes proprement dits, lesquels diffèrent des simples symboles et des légendes, il ne faut entendre ni que le symbolisme a d'abord été, ni surtout qu'il est resté étranger à ces hommes, ni qu'on ne saurait découvrir dans leurs dieux ou Héros le moindre élément légendaire, avec fondement réel dans les faits. De même, si les Chinois ont expliqué la vie, le mouvement et l'ordre par un certain spiritisme, nous ne devons pas croire que des écoles plus ou moins puissantes chez eux n'ont point essayé d'autres directions, qui les rapprochaient des nations mythologisantes. L'Égypte, à son tour, a développé en mythes les plus populaires de ses symboles divins, ce qui n'empêche pas qu'elle n'ait voulu parfois les matérialiser violemment, et que le symbolisme ne soit resté la forme dominante de ses conceptions, et il serait téméraire d'assurer que la légende n'y est

jamais entrée. Le pneumatisme de cette nation est aussi important et plus travaillé, quoique tout autre que le pneumatisme de la Chine. Enfin les Sémites à tendance monothéiste, les plus exclusifs des hommes dans leurs voies, n'ont pas tellement épuisé leurs forces dans l'établissement du plus abstrait et du plus puissant concept de la divinité comme cause personnelle, qu'ils n'aient aussi composé des légendes, et imaginé ou imité des symboles. Et les peuples de cette race, à l'exception d'un seul, ont multiplié les dieux autant qu'ils ont conçu d'attributs souverains, et, tout en leur prêtant la personnalité de la façon la moins équivoque, ils ont cherché pour eux des sièges dans les corps célestes. Ils leur ont également attaché des vertus et des propriétés dont l'idée leur était suggérée par des symboles. Tous les éléments de croyance appartiennent à l'homme en puissance, et il en est peu qu'il ne manifeste partout à quelque degré.

On voit clairement par la philologie que les races sémitiques se sont représenté Dieu sous les notions générales d'élévation, de souveraineté et de gouvernement. Jamais caractère ne fut si tranché, ni si certainement ancien, ni si opposé à l'esprit mythologique proprement dit, en dépit des sexes des dieux et des déesses, et de leurs générations à l'image des familles humaines. Un anthropomorphisme franc et résolu est au fond, et non pas à demi voilé par ces phénomènes naturels que la réflexion est tôt ou tard obligée de séparer de l'essence personnelle. Les idées de causalité et d'influence y dominent au lieu de celles de qualité et de substance, et la nature s'y trouve fortement subordonnée à la volonté, au moins originairement; car on ne saurait voir qu'un produit de savante élaboration dans l'idée-mère des cosmogonies matérialistes, dans cette substance (assimilée principalement à l'eau) qui, par une sorte de fermentation, engendre tous les êtres, et à laquelle l'imagination transformiste et évolutioniste finit par prêter une puissance qui dispense de celle des dieux et serait au besoin capable de les produire eux-mêmes.

De même que l'étude du langage, étroitement liée à celle de la mythologie, nous en apporte l'intelligence, de même le point de départ commun des Sémites est établi par le sens incontesté des mots à l'aide desquels ils ont de tout temps exprimé le divin. Mais, de ce point, deux directions étaient possibles et ont été suivies. Dans l'une, l'anthropomorphisme s'est énergiquement maintenu, en excluant de la divinité tout attribut capable de la faire confondre avec la nature; et de là l'unité de plus en plus affirmée, de là l'incompréhensibilité avouée du pouvoir créateur et de l'être premier et essentiel, représenté par les fonctions intellectuelles et morales de l'homme agrandies, sans aucun sujet matériel où il fût possible de les attacher.

Dans l'autre direction, on a défini des attributs et supposé des sujets, tantôt naturels, tantôt symboliques, de la puissance souveraine. Ils ont pu être, ils ont été divers; on les a séparés, et, au lieu du monothéisme, c'est le polythéisme qui s'est produit. Mais les dieux n'ont pas été pour cela ceux de la mythologie aryenne, quoique les uns et les autres aient dû aboutir dans la suite à des données religieuses analogues.

Lorsque l'adage *Nomina numina*, si souvent applicable aux dieux des Aryens, s'est vérifié chez les Sémites, ce n'a pas été pour nommer dieu chaque phénomène, dont la langue fournissait un signe générique; mais ce sont les variantes d'un petit nombre d'idées comme celles de force ou d'élévation, les attributions et les applications qui s'en faisaient, qui ont déterminé la constitution populaire d'une divinité détachée du tronc commun.

Quand l'imagination s'est adressée à la nature en lui demandant ou les premiers attributs de la puissance, ou des sujets qui puissent les porter, au lieu de diviniser les phénomènes à la fois généralisés et personnifiés, elle a pris les grands corps de l'*armée céleste*, et les a constitués en maîtres et régents de l'univers.

Quand le Feu s'est offert aussi comme une force divine, on ne pouvait point trouver un siège fixe et une réalisation matérielle unique et constante pour ce phénomène dans le monde, encore qu'il fût aisé de l'imaginer comme une sorte d'élément. Le culte de cet élément a dû ainsi être à demi matériel, à demi symbolique, se rapporter à des corps célestes, se généraliser en se liant à l'idée d'une cause souveraine de production et de destruction de la vie, ou s'attacher éminemment, ici au soleil, là à un astre supposé le principe générateur de tous les autres, situé dans une sphère reculée. Cette observation est une clef pour expliquer l'identification continuelle de tant de divinités sémitiques, les Baal et les Moloch.

Quand l'effort fait pour atteindre l'idée de la causalité divine a été gouverné par l'image de la génération animale, des symboles grossiers se sont sans peine offerts au culte. Par-dessus ces symboles, il fallait en outre imaginer une existence cosmique qui leur fût congruente. La lumière primitive et le feu constructeur ne se prêtant pas à la représentation de la nature sous cet aspect, on a simplement personnifié le Générateur et la Matrice universelle. Celle-ci est devenue la plus importante des deux figures, en revêtant au besoin les attributs mâles, exclusivement propres à l'expression de la puissance. L'imagination a mêlé, séparé ou interverti les sexes, en divers modes exprimés symboliquement, ou même racontés en forme de mythes. D'ailleurs la Grande-Déesse, malgré l'universalité du concept de Nature, qu'elle exprimait, n'a pas laissé de recevoir des affectations terrestres

ou astronomiques; et son Amant en prenait de correspondantes. Cette branche des religions sémitiques est venue doublement à la rencontre des religions aryennes, et par la mythologie qui s'y greffait d'elle-même, et par l'exégèse philosophique, dont le panthéisme est partout et toujours le principe fascinateur.

Enfin l'anthropomorphisme s'est appliqué à tous ces objets divins indifféremment, quelque difficile qu'il nous soit de le comprendre, à nous qui avons contracté une telle habitude des abstractions au sens ordinaire de ce mot, et de ces autres abstractions qui nous servent à former le concept de la pure matière. Non-seulement l'anthropomorphisme est au fond des premières idées exprimant le divin sémitique, et autant, pour le moins, que de celles que l'esprit aryen a préférées; mais encore l'instinct de l'adoration a dû le dégager de plus en plus, dans toutes les directions où il se portait, tant que l'esprit spéculatif ne prévalait pas. L'évhémérisme, avant d'être un système employé à nier la divinité, c'est-à-dire à la renfermer dans le fait historique des hommes déifiés, exista certainement comme tendance très particulière à envisager l'homme dans le dieu ou le dieu dans l'homme. Le premier cas s'observe, chez les Sémites monothéistes, quand ils se peignent le dieu de leur nation sous des traits matériellement anthropomorphiques. Le second, chez les polythéistes, se reconnaît dans la déification des rois, dans celle des inventeurs et révélateurs d'arts et de sciences, et surtout peut-être dans la singulière identification de noms de choses ou de travaux avec des noms d'hommes divins ou fils de dieux, réputés les initiateurs en chaque genre. Si cette dernière méthode est ancienne, on peut y voir un genre de mythologie propre à certains Sémites. La personne et le dieu, au lieu de se prendre aux phénomènes naturels, et d'en assumer les noms et les rapports, empruntent, grâce au prestige de la civilisation sémitique, les noms de choses relatives aux arts humains, ou ceux de ces arts eux-mêmes, et tout à la fois de leurs inventeurs. Ceux-ci étant d'ailleurs les fils de personnages plus universels, descendent des idées premières de Force et d'Élévation, ou se rattachent (mais probablement plus tard) à des notions toutes matérielles données pour base à des systèmes de cosmogonie spéculative.

Ce procédé enfantin de l'esprit est du genre de celui qui, en d'antiques légendes — telles que les généalogies patriarcales de la *Genèse*, — a fait donner pour noms propres aux premiers ancêtres les noms génériques d'Homme ou de Fils, ou d'autres encore qui sont visiblement tirés des qualités ou fonctions des personnages. Mais la Bible ne dit pas que les hommes ont été nommés hommes, et les créatures créatures, d'après un individu qui s'était appelé Homme (Enos), et

d'un autre qui s'était appelé Créature (Kaïn) ? Cette absurdité surprenante était réservée à ces interprètes évhéméristes des vieilles cosmogonies, qui ont imaginé, par exemple, que Ciel et Terre avaient été en leur temps un très bel homme et une très belle femme, dont les contemporains avaient transféré les noms au ciel et à la terre en les apothéosant ! Suivant le même beau système. Lumière, Feu et Flamme étaient les noms des premiers qui s'avisèrent de faire du feu en frottant des morceaux de bois; Chasseur et Pêcheur inventèrent la chasse et la pêche; des géants nommés Liban et Antiliban passèrent leurs noms à des montagnes, etc., etc. On lit tout cela dans les fragments conservés de Sanchoniathon, ou de Philon de Byblos, son traducteur. Et au milieu de cette suite de générations qui s'ouvre par le Chaos et le Souffle — Le Souffle qui s'unit d'amour à ses propres éléments et fut dans le limon le principe de toutes choses, sans avoir, ajoute-t-on, connaissance de ce qu'il engendra, — on rencontre avec étonnement « un certain Elioun, dit Ypsistos, le Très Haut, » qui naquit aux environs de Byblos, épousa une nommée Bérouth, fut le père de Ciel et de Terre, ces deux enfants magnifiques et reçut les honneurs divins après avoir été dévoré par les bêtes féroces. L'ancien évhémérisme est, on le voit, une grossière caricature du procédé, pris à la lettre, qui fait du nom d'un attribut ou d'une œuvre le nom d'une personne.

Il est intérereressant d'examiner ce qui subsiste encore, dans les croyances publiques ou particulières, de tant de déterminations de la divinité introduites chez les diverses races, aux époques primaires de leurs religions. Si nous considérons l'espèce humaine et toutes les parties du globe, nous trouvons que tout ou presque tout ce que la plus haute antiquité a imaginé et cru, s'imagine et se croit encore, malgré les développements, les transformations et les échanges opérés dans l'histoire de chaque doctrine. Si nous n'avons égard qu'à cette humanité relativement placée sous l'empire de la raison, et à laquelle le nom même d'*humanité* doit son sens le plus élevé, en parcourant l'échelle des esprits qui la composent, nous constatons tantôt la forte tradition, tantôt du moins des traces notables de tout ce qui fut essayé primitivement pour définir Dieu : pneumatisme physique ou spiritualiste, naturisme allant au panthéisme, symbolisme plus ou moins reconnaissable, polythéisme des essences générales, monothéisme avec ou sans personnalité morale. Presque tout ce qui est philosophie manifeste une tendance marquée vers le panthéisme : c'est la forme que prend fatalement la visée à l'absolu ; et tout ce qui est religion se caractérise par un anthropomorphisme plus ou moins déclaré. L'homme divinisé par sa vie, le dieu défini en

tant qu'homme idéal sont deux conceptions qui se rejoignent en partant de points différents, et qui épuisent tout ce qu'on sait du divin, métaphysique à part. Mais il y a les questions de l'unité de Dieu et du gouvernement du monde.

La pneumatologie n'est pas aussi abandonnée qu'on le pourrait croire, car sans parler des superstitions, de celles des ignorants et de celles de bien d'autres qui ne s'estiment pas tels en renouvelant les sciences occultes, il n'est pas très rare de trouver des hommes qui partagent le point de vue de Kepler et du platonisme sur les astres animés. Certaine angélogie ou démonologie appartient au même système de croyances. Le système entier et ses différentes applications trouvent d'autant moins de crédit que la réflexion étend plus son empire et que les méthodes scientifiques gagnent en autorité. En effet, le spiritisme est essentiellement arbitraire dans ses procédés, soit qu'on se forge des êtres de toutes pièces, sans aucun fondement, ou que l'on croie en observer, mais avec des procédés d'observation illusoires ; soit qu'on attache des esprits recteurs à des êtres concrets, à des agglomérations de phénomènes dont la personnalité n'est nullement une propriété apparente, et dont les mouvements, la composition, la nature même se révèlent progressivement à la science, et s'expliquent par des lois incompatibles avec les modes d'agir d'une conscience. Or cet arbitraire n'est pas excusé par une nécessité de religion, d'autres voies étant ouvertes, et de moins gratuites, de plus générales, pour arriver à concevoir un système intellectuel et moral du monde. L'idée universelle de l'ordre, que la Chine antique a employée pour lier les êtres, sans la déterminer clairement en aucun d'eux, est toujours le grand mystère divin. L'existence et la multiplication des Esprits ne sauraient faire que nous le pénétrions.

Le mode de représentation des dieux par les incarnations et les métempsychoses, tel que l'ancienne Égypte et plus tard l'Inde le comprirent, tient au concept général des âmes plutôt qu'il ne s'offre à nous pour rendre compte des lois causales et finales de l'univers. On peut pourtant le prendre sous ce dernier aspect : alors on imagine la personne ou les personnes divines comme douées du pouvoir de prendre toutes les formes afin d'accomplir toutes les actions et d'exercer toutes les magies. Ce point de vue est loin d'être abandonné aujourd'hui, puisque des millions d'hommes s'y tiennent et n'en conçoivent pas d'autre. De plus, certains dogmes admis dans la religion des nations les plus rationalisées ont là leurs racines, historiquement peut-être, logiquement tout au moins, quelque épuration qu'elles aient apportée aux formules en repoussant des *hérésies*. Cependant la raison est contraire à toutes ces idées de métamorphoses, d'unions ou de changements de natures, et de production de phéno-

mènes, au hasard d'une volonté sans limites. Elle y voit la négation de l'ordre, un démenti donné à tout ce que l'observation et l'étude établissent de constant. Le miracle est pour elle une substitution de l'imagination et de ses illusions aux faits véridiques; la magie divine, une démoralisation de la puissance et de l'intelligence par la fantaisie. Ainsi, à mesure que la raison s'étend, il faut que l'essence et l'action de la divinité se généralisent et paraissent de moins en moins localisées dans les phénomènes cosmiques et dans l'histoire.

Le symbolisme a tenu une place considérable dans l'institution des objets du culte. Le concept même du divin n'a souvent porté que sur un symbole. Je crois avoir expliqué ce fait primitif en le rattachant à la nature des signes de la pensée, à l'illusion puissante qui donnait à ces signes un certain être universel, extérieur à l'homme, plus encore une existence personnelle. Le symbolisme est encore aujourd'hui l'âme de cultes très vivaces, qui semblent tout anthropomorphiques, mais que soutient singulièrement l'idée de perfection d'un attribut ou d'un type (par exemple le culte de la *Sainte Vierge*). Nous voyons, d'une autre part, des théologiens philosophes nier la réalité externe et le fondement historique de leur religion, en extraire l'essence formelle, poser celle-ci devant eux comme un idéal, réduire ainsi le matériel à un pur symbole, et prétendre néanmoins conserver l'objet de l'adoration et les moyens de la sanctification de l'âme. Tel est le christianisme de Hegel et de son école. On peut aller plus loin, et se faire de parti-pris des symboles qu'on tire des grandes notions intellectuelles et morales, nominalement divinisées, ou même des grandes existences physiques sanctifiées (exemple les cultes *positivistes*). Cette mythologie artificielle est une source toujours disponible de cultes, auxquels je ne refuserais pas le pouvoir d'être utiles et moralisants, si seulement ils duraient assez pour se rendre sérieux en devenant traditionnels. Mais le même esprit qui les aurait institués ne les amènerait jamais à être de vrais cultes de religion. Il leur manquerait toujours de s'adresser à des objets réels, intéressant directement la conduite divine du monde et la destinée immortelle de l'âme. En général, disons qu'autant le symbolisme se montre une méthode religieuse et propre à figurer des dieux, lorsque ni l'inspiration ni la naïveté ne manquent à ses créations, autant il paraît froid et sans vertu quand il se connaît lui-même. L'homme qui pose et arrange sciemment des symboles ne voit plus en eux que des signes d'idées abstraites et générales, dont il se sent trop l'auteur, et à l'aide desquels il ne saurait parvenir à fixer quelque chose de subsistant par sa vertu propre.

Mais les symboles sont-ils aussi vains que la philosophie et la poésie modernes s'accordent à les faire? Ne se rapportent-ils pas

à des données universelles, à des lois physiques, physiologiques, morales? La généralité des lois n'est-elle point l'œuvre de forces réelles, et la suprématie des forces à l'égard des êtres particuliers ne suffit-elle pas à justifier d'un caractère divin? S'il en est ainsi, le procédé mythologique par lequel la plus intelligente et la plus inventive des races a primitivement divinisé les phénomènes en les généralisant et les personnalisant à la fois, suivant l'esprit et la pente du langage; cette méthode, plus vaste que le simple symbolisme, en ce qu'elle s'étend à toute la nature et à toute la pensée, et non pas seulement à quelques idées choisies, comme celles de génération ou de puissance; et plus féconde, car elle permet de raconter, dans l'histoire des dieux, les rapports constituants du monde ou de la conscience, cette religion si vite oubliée, si longtemps méconnue, serait donc fondée sur une compréhension vraie de l'univers. La mythologie, antique poésie à la fin comprise, se rencontrerait avec la science, arrivée de nos jours à composer une république idéale des grandes lois et des grandes forces qui régissent et produisent la multitude des phénomènes (1). Il ne faudrait qu'élaguer, grouper, systématiser; le polythéisme apparaîtrait comme une physique religieuse, et aussi comme une morale naturelle. Les forces de la nature et les forces de l'âme seraient les dieux dont les relations et l'immortelle société exprimeraient l'ordre et l'équilibre du *cosmos*.

La possibilité de restaurer pour la pensée spéculative un polythéisme ainsi entendu dépend de l'idée qu'on est admis à se former de l'essence des lois, et du mode d'existence de l'universel dans le monde. C'est la question du *réalisme* métaphysique, et c'est en même temps celle de la personnalité en général. Les auteurs spontanés de la mythologie ne généralisèrent pas seulement le phénomène, ils le personnifièrent, et ce second point de vue (inséparable de l'autre pour eux) était ce qui conférait à leurs conceptions le caractère religieux. Cela est si vrai que, lorsqu'il fallut séparer et choisir, l'anthropomorphisme se développa et le naturalisme naïf se perdit. Ainsi le polythéisme physico-moral formulé par un moderne s'éloignerait essentiellement des croyances primitives. Il serait du ressort de la critique philosophique. Mais ce n'est pas la religion seule, c'est aussi la philosophie qui par ses auteurs les plus importants aboutit à mettre de plus en plus en lumière la personne et ses attributs, et à rendre la nature, les phénomènes et leurs lois, inintelligibles sans la personne. L'histoire des méthodes philosophiques est presque toute comprise dans la suite des efforts qu'a faits la conscience pour se convaincre que d'elle seule, ou de ses fonctions, relèvent toutes choses en tant

(1) Voir L. Ménard, *Du polythéisme hellénique*, p. 370 jusqu'à la fin.

qu'accessibles à une représentation quelconque, et notamment tout ce qui s'appelle lois.

Platon et ses précurseurs qui dans les phénomènes généraux reconnurent des *idées* ou *espèces*, et les objectivèrent, ne firent que recommencer à leur point de vue la mythologie. anthropomorphisme survint, comme il avait fait la première fois, car il faut toujours se demander à la fin *où est la personne*. Aristote réclama en faveur des individus, comme plus réels que les espèces, et fut le père de toutes les écoles qui depuis placèrent les universaux dans les modes de l'intellect ou de la parole. Mais le platonisme lui-même se vit obligé de donner un siège aux idées. Le sens définitif de ce mot *idée* s'établit, et on fut amené à concevoir une conscience capable d'embrasser tout le contenu de l'universel et d'y faire participer le monde des individus. Les dieux de la mythologie reprirent, pour ainsi parler, leurs personnes qui s'étaient réduites à n'être que des *idées*, mais ces personnes s'assemblèrent en une seule : unique moyen de représenter l'essence, l'unité et l'empire de l'ordre et des lois. Cette personne pouvait s'identifier avec le dieu des traditions hébraïques. Le polythéisme se terminait philosophiquement au monothéisme.

Cette marche de l'esprit de l'antiquité serait aussi celle de la science, si la science avait à rechercher, non des lois, mais la raison et la nature des lois, le principe supérieur de l'ordre; si les lois et les espèces étaient pour elle autre chose que des faits plus ou moins généraux, je veux dire composés eux-mêmes de faits, et convenablement distingués et abstraits de la masse de tous les autres. Quand on veut aller au delà, on trouve le réalisme métaphysique, doctrine qui travaille vainement à expliquer l'existence de l'*univers* par celle de l'*universel*, existence différente de celle des êtres, de celle des phénomènes, de celle des idées. L'analyse peut forcer le philosophe de convenir que tous les éléments d'une loi se réduisent, ou aux faits et à leurs assemblages donnés de fait, ou à la représentation, à la cause et à la fin de ces mêmes assemblages. Le fait ne suffit pas? il faut donc prendre le reste dans les consciences, qui seules renferment proprement l'idée de cause, ont la vertu de produire des actes intentionnels, et sont aptes à se représenter des lois : on arrive à un polythéisme de dieux personnels, en passant ainsi du point de vue de la science, — c'est-à-dire des faits, et des lois en tant que faits, — à celui de l'explication dernière et de la philosophie. Mais la multiplicité admise conduit inévitablement à poser le problème de l'unité. On demande, c'est la pente constante de la spéculation, qu'une seule intelligence, une loi des lois, enveloppe le monde. L'ordre universel implique pour fondement la conscience universelle. C'est donc encore au monothéisme que mène le polythéisme de la science interprété par

la philosophie, à moins qu'on ne renonce avec cette science et avec un criticisme timide à sonder l'origine et la nature universelle des lois. Il est vrai qu'en abordant le monothéisme par ce chemin, on s'engage presque toujours dans les contradictions où la religion même aurait le plus grand intérêt à ne pas entrer, et qui s'opposent à la conception d'une synthèse totale du monde dans l'espace et le temps, sous la forme de la personnalité. (Voir *Premier essai de critique générale*, §§ LI, LII, et *Deuxième essai*, § XXV.)

Cette synthèse contradictoire, quand elle se fait et s'avoue dans une doctrine, est le panthéisme, qui ne sollicite pas moins la spéculation du point de vue de la conscience et de l'idéalisme que de celui de la nature. Mais la conscience s'y absorbe et s'y évanouit par la généralisation sans limites; la nature devenant Substance à tout contenir, ou Force à tout opérer, échappe aux lois intelligibles et, jetée dans l'absolu, ne garde plus rien d'elle-même. C'est au panthéisme que tendent, en religion comme en philosophie, chez les anciens comme chez les modernes, tous les esprits qui répudient l'anthropomorphisme. Tous ne l'embrassent pas cependant sous cette forme logique, avec cette construction puissante dont quelques philosophes illustres ont donné des modèles. Beaucoup le réduisent à une sorte de culte du monde objectif, à une divinisation de ses lois, du nombre desquelles ils n'excluent que celle de la personnalité. Mais l'adoration de la nature, affaiblie comme elle l'est chez les modernes, entièrement perdue chez le peuple, partout dépourvue de spontanéité et d'inspiration, privée des symboles qui la soutenaient dans l'antiquité, ainsi que des mœurs qui s'y rapportaient, à la fois étrangère au sentiment des masses et impuissante à se trouver une base rationnelle, ne possède pas plus les caractères pratiques d'une religion, que le panthéisme philosophique n'en réunit les éléments de théorie.

Ainsi, ni l'ancien esprit mythologique transformé par la science, ni la symbolique égyptienne ou sémitique, ni le culte direct de la nature et la théologie du panthéisme ne représentent plus pour nous l'idée religieuse. Il reste de tout cela des traces dans les esprits, mais rien qui ait gardé un empire sur les âmes, et qui possède la force d'une tradition.

Au contraire, la tradition subsiste pour le monothéisme hébreu, et c'est un bien grand et curieux fait d'histoire, que la plus solide base des croyances de l'Europe, ou plutôt la seule, se rencontre dans les visions de quelques bergers qui erraient entre l'Égypte et la Palestine, il y a bientôt quatre mille ans. A la tradition s'ajoute depuis longtemps, pour toutes nos races, la pente de l'intelligence à affirmer un moteur et un instituteur des lois de l'univers, une providence des

destinées humaines, une réalisation suprême et une garantie finale du bien, placées dans une conscience souveraine. Ici l'anthropomorphisme éclate enfin, non pas celui que la reflexion mit en évidence dans les dieux complexes du polythéisme aryen, et qui les rendit impossibles à fixer ou à comprendre, mais celui qui, posé dès le début, et gardé fermement, n'eût qu'à se défendre de l'introduction des éléments étrangers. L'anthropomorphisme étant le fond de plus en plus manifesté de toute religion dans l'histoire, celle des nations qui attacha avec le plus d'énergie et de pureté sa foi à ce principe dut en fournir tôt ou tard le modèle de toutes les autres.

Est-ce à dire que rien ne nous reste maintenant du polythéisme des autres peuples? Il est vrai que le sens primitif de leurs dieux s'est oblitéré, et nous n'avons point à le regretter. Mais le concept de la pluralité divine a survécu et s'est développé à nouveau, à la condition de ne plus s'appliquer à des phénomènes physiques, à des éléments, à des lois, ni même à des attributs symbolysés, à moins de porter en même temps et ouvertement sur des personnes qu'il fût possible de supposer réelles. D'autres personnes, cette fois plus directement anthropomorphes, et enfin tout à fait humaines, accompagnèrent les premières.

Et, en effet, le monothéisme hébreu reçut d'abord l'angélologie. Ensuite les idées de Parole et de Sagesse s'étant élaborées au point de se rapporter à une haute personnalité distincte, un médiateur fut imposé à Dieu. Il revêtit une nature humaine positive, historique. Le moteur de la vie spirituelle devint à son tour une personne procédant au sein de Dieu des précédentes. Les saints s'ajoutèrent aux anges, et, par-dessus les saints, vint la *Mère de Dieu*. C'est bien l'incontestable logique du polythéisme, en dépit des explications et des hiérarchies, qui met au ciel une population d'immortels, en rapport de culte avec les hommes et de connaissance avec l'être suprême, et qui envisage, dans ce dernier, des *personnes* de construction idéale, assez réelles, assez divisées, dans leur unité métaphysique, pour qu'une seule d'entre elles ait pris un corps sur la terre. Cependant le progrès de l'anthropomorphisme, accusé par ces applications croissantes, dégage plutôt qu'il ne contredit le premier principe de l'évolution judéo-chrétienne, car définir et multiplier ce n'est pas nier. Une loi semblable nous apparaîtrait si nous examinions une série toute différente, celle qui partant de l'émanateur unique universel, dont un songe est le monde, aboutit, daus le bouddhisme, à remplir les espaces de la béatitude avec des êtres qui tous ont été ou peuvent être des hommes.

En résumé, les deux principales traditions religieuses dont les

centres d'ébranlement appartiennent aux plus anciens temps et à deux races différentes, l'une, qu'on appelle païenne, a été abandonnée quant à la nature de ses applications, lesquelles avaient déjà fléchi de très bonne heure devant les exigences de l'anthropomorphisme; mais elle a fait prévaloir son principe de division de l'essence divine. En effet, la religion de l'occident, en se renouvelant de fond en comble, n'a pas laissé de donner suite à la croyance en des séries d'êtres bienheureux, et de personnaliser d'une manière multiple le seul qu'elle tienne pour éternel. La philosophie, plus fidèle à la méthode mythologique, mais impuissante à la restaurer (ce que pourtant elle a essayé dans l'exégèse stoïcienne), a du moins établi fortement dans les esprits le réalisme métaphysique de l'idéologie platonicienne, c'est-à-dire une *mythologie* transformée, où la *théologie* a pris un fondement.

L'autre tradition l'a emporté par la simplicité énergique et franche de son anthropomorphisme, concentré sur un créateur du ciel et de la terre, providence et juge des hommes. Mais l'indivision absolue et la puissance unique et accablante de ce créateur n'ont pu se soutenir qu'auprès des races les moins intelligentes et des sociétés les moins développées, chez des hommes voués à une certaine grossièreté de vie et de conceptions. Ailleurs, l'idée de la révélation a exigé un Dieu plus abordable, plus humain au sens moral du mot, connu par de meilleurs attributs que la force et le destin. L'idée des âmes immortelles et de leurs mérites s'est étendue au point de les appeler non seulement à la vision béatifique, mais même à être des membres de l'humanité de Dieu; et l'idée de la liberté surtout a porté à l'absolu divin une atteinte sérieuse, quoique trop peu radicale encore. Cette forte religion monothéiste que les notions de souveraineté et d'unité ont engendrée, et que maintient toujours le besoin d'assembler les lois et les causes, a donc été forcée de se modifier gravement et de se rapprocher, tant dans les concepts que pour les conséquences morales, de l'esprit et des doctrines des peuples qui ont cultivé la liberté et le droit. Une évolution nouvelle, si de grandes circonstances la rendaient possible, et si les sources de la foi se ravivaient, aurait lieu sans doute dans le même sens.

Il est vrai que les errements habituels de la philosophie la mettent à l'état de protestation contre le développement naturel de l'idée religieuse. L'anthropomorphisme n'est traité qu'avec mépris par la métaphysique, et la théologie même craint de le défendre ouvertement. C'est alors le panthéisme qui reste la seule exégèse possible du monothéisme, ainsi que l'histoire de la spéculation l'a si bien montré; et cette exégèse est, pour la raison comme pour les croyances, la ruine accomplie du sujet qu'elle entreprend de faire connaître. Au contraire

tout théisme, aux yeux d'un homme de bonne foi vis-à-vis de lui-même, est parfaitement anthropomorphique. Mais il faut renoncer à l'infini et à l'absolu, et bannir de la religion, aussi résolument que de la science, les vaines prétentions à la synthèse universelle. Si ce pas décisif commandé par le criticisme était fait, on s'apercevrait qu'il n'y a plus un intérêt tellement grand à conserver un dogme de l'unité divine absolue, dont le sens et la destinée historique sont attachés au dogme tout métaphysique de l'universalité infinie, c'est-à-dire à des notions, — mais ce mot *notions* est lui-même usurpé, — au fond contradictoires, dont les progrès de la méthode de penser pourraient amener la fin. La religion, en ce cas, devrait donc disparaître du monde cultivé avec la fausse philosophie ! Mais si la théologie, accomplissant la première une révolution intérieure qui lui est conseillée par l'état de ruine, et d'abandon tout à l'heure, où sont tombées les spéculations conciliaires et scolastiques, répudiait une doctrine qui n'a jamais pu représenter la foi du peuple, ni tenir par conséquent à ce que la religion a d'essentiel, la théologie, dis-je, prendrait sur le matérialisme et le panthéisme, ces philosophies toujours infinitistes et déterministes aux yeux de qui les approfondit, l'avantage de la correction de l'entendement, la supériorité du bon sens.

Mais alors il semble que la même foi, franchement anthropomorphique, qui se contenterait pour son objet d'un dieu assujetti aux conditions et limites nécessaires de l'entendement, et à celles qu'implique aussi le caractère des affections et de l'activité qu'elle n'a jamais laissé de lui attribuer, pourrait envisager plusieurs dieux sans contradiction et sans honte ? Il en serait certainement ainsi, si la doctrine de l'unité avait pour unique ressource l'idéal de la métaphysique absolutiste.

Mais, au contraire, la « démonstration de l'unité de Dieu » a toujours été un point faible de cette métaphysique, aux yeux mêmes des théologiens ses adhérents ; tandis que le criticisme, si, bornant son affirmation à la divinité *dans les limites de l'entendement*, à la divinité dont la considération de la loi morale permet seule de composer l'idée en s'affranchissant de la contradiction inhérente à l'*universel inconditionné*, *intelligent et vivant*, il ne se refuse pas à déterminer cette idée au point de vue de l'universalité finie de l'univers créé et des lois de cet univers, le criticisme trouve dans le fait de l'existence et de l'unité des lois la preuve de l'existence et de l'unité d'un créateur. J'ai montré ailleurs comment cette preuve devenait possible grâce à la connaissance de la nature et du siège de ce que nous appelons une loi, et à la juste idée à se faire de ce qui constitue l'*accord* ou *unité d'entendement* des êtres pensants (1).

(1) Ces derniers paragraphes ont été remaniés sur la première édition, con-

Les idées d'intelligence universelle (dans les limites de l'intelligible), de création, et de puissance suprême (dans les limites du logiquement possible) deviennent, comme cela doit être, un fondement commun de la philosophie et de la religion.

Pour les autres questions religieuses, aussi bien que pour celle des dieux, la source de nos traditions encore vivantes et des formes que la raison essaie de donner aux objets de la foi remonte au berceau des deux mêmes races et à la même antiquité. Il en est ainsi du problème de l'immortalité personnelle, malgré ce que le concept de l'*âme* a de négatif chez les anciens Hébreux, ou plutôt à cause de cela précisément, car cette lacune est un fait considérable et qui a donné lieu à un mode de croyance énergique et particulier.

Toutes les branches de la famille aryenne, comme les Égyptiens d'ailleurs et comme l'antiquité chinoise, paraissent s'être formé de tout temps une représentation des âmes séparées, dont le principe n'est pas non plus étranger à la plupart des tribus du monde. Mais il y a loin de quelques supertitions basses et variables à un culte régulier des ancêtres et des génies, à une vaste théorie des transmigrations, ou à ce développement de l'idée de l'esprit qui s'étend des *ombres* d'Homère aux *âmes* de Platon et d'Aristote, et à celles de Descartes et de Leibniz. Des corps légers, subtils, car il ne s'agit d'abord de rien d'incorporel, ont été imaginés comme une espèce de seconde substance matérielle, non sujette à décomposition et propre à offrir un moyen physique d'immortalité. La philosophie n'a fait que pousser ce concept à l'abstrait quand elle a feint l'existence de *substrats purs pour des phénomènes exclusivement intellectuels*, substrats qui n'ont pas eu plus de fondement dans l'expérience, qui en ont eu moins dans l'induction, et dont les prétendues preuves rationnelles se sont trouvées impuissantes à opérer la conviction, bien avant que le criticisme les eût définitivement renversées. L'important était de fixer, pour l'imagination, des supports et fût-ce des symboles quelconques, à la faveur desquels on pût admettre la continuité des phénomènes liés à une seule et même personnalité, leur permanence après la mort. La notion d'ordre et de loi n'était pas assez développée (car à peine l'est-elle aujourd'hui même) pour permettre des vues directes, générales et indépendantes de toute hypothèse particulière.

La doctrine religieuse des âmes a rendu ce service. Il faut même lui reconnaître le mérite de l'avoir fait sans sortir de la nature, à l'aide de suppositions trop simples peut-être et bien peu savantes,

formément aux corrections apportées à la seconde édition du *troisième*, ainsi que du *quatrième* et présent *Essais*. Je m'en suis expliqué dans tous les passages où les changements ont été faits.

mais que nul n'a le droit de déclarer absurdes au fond et impossibles. A son tour, la doctrine métaphysique, avec sa thèse tout abstraite, a soutenu dans la sphère de l'idéal des philosophies qui seraient descendues sans elle aux spéculations plus tristes d'un matérialisme non moins illusoire. Mais on ne s'est pas contenté d'envisager une voie générale de continuation de la personnalité, et d'y attacher l'espérance et la foi. On a voulu connaître le passé des âmes. Alors s'est trop aisément offerte à la pensée cette hypothèse des transmigrations, si grossière, si improbable (pour ne la prendre ici que sous ce point de vue) au milieu des possibilités indéfinies que la masse et le fond des lois inconnues du monde ont en réserve pour la vérité. La passion de savoir au delà de ce que permet la condition humaine, celle aussi d'expliquer et de justifier le mal en dépassant la sphère actuelle de la conscience, en supposant des vies antérieures et coupables, ont jeté des doctrines aventureuses hors des sûres lumières de la raison pratique ; et les faits ont prouvé que si tous ces systèmes d'émanation, de descente et de métamorphoses des âmes sont loin d'apporter une solution rationnelle au problème de l'existence, ils ne réussissent pas mieux à enseigner à l'homme la sagesse, à donner à la société sa règle.

L'ambition du savoir ne perdit pas les Hébreux. Pénétrés du sentiment de la puissance divine, qui leur faisait regarder la nature comme l'œuvre d'une volonté, et la vie humaine comme un don plutôt que comme une *nature* ; très attachés d'ailleurs aux biens matériels et bornés de cette vie, et n'en rêvant pas une autre, ils ne crurent pas à l'immortalité des ancêtres et n'imaginèrent aucun mode de permanence des mânes (si ce n'est peut-être cet état indistinct que pouvaient imaginer ceux pour qui le *Schéol* était non pas le tombeau simplement mais un lieu analogue à l'*Hadès* des Grecs un séjour des *ombres*). Quand un patriarche approcha de l'idéal divin aux yeux de son peuple, la vie de celui-là passa pour se continuer simplement auprès d'Élohim qui l'avait pris. Mais comme des hommes si religieux ne pouvaient demeurer toujours dans cette indifférence, ni éviter le choc des démentis donnés par l'expérience à la doctrine de la rémunération temporelle des mérites, ni adopter les dogmes égyptiens, de tout point contraires à leurs tendances, ni enfin se contenter des superstitions que leur communiquaient parfois de petites nations voisines, le moment vint où le peuple juif élabora (seul ou aidé d'un autre peuple, il n'importe pas ici) une doctrine originale qui donnait satisfaction à ses besoins nouveaux, à son esprit de tous les temps. La résurrection des corps, une seconde vie sur la terre fut la forme d'immortalité qui convint à ses vues : elle donnait satisfaction à la puissance de Dieu, seul maître de la vie et de la mort, assurait la récompense aux mérites des justes et s'adaptait au genre terrestre et

positif de la foi des Hébreux, par la franche matérialité de la fin envisagée, et par le caractère miraculeux du moyen : la formelle intervention divine.

Le dogmatisme philosophique n'a jamais eu le droit de dédaigner cette imagination simple et ingénue portant sur une croyance dont l'objet est si obscur; car il n'a pu y opposer qu'un matérialisme sans preuves, ou un spiritualisme à démonstrations chancelantes, ou la doctrine mitoyenne des métempsychoses, qui, sans de meilleurs arguments, étend et dissout à l'infini la personne de l'homme et ses intérêts moraux. Le criticisme, au contraire, y peut reconnaître la partie essentielle d'une affirmation de la raison pratique, en prenant seulement la peine de la dégager des éléments particuliers d'une religion positive. Substituons au miracle les voies cachées, inconnues, et le postulat universel de l'ordre moral, qui exige une continuation ou reprise de vie pour les agents libres; aux corps ressuscités, des corps nouveaux, aptes à en remplir les fonctions à l'égard de la mémoire et de la volonté continuées; nous trouverons la doctrine de l'immortalité sous la forme où elle est abordable à la méthode qui n'envisage que des phénomènes et des lois dans le monde. On y joint aisément des hypothèses, entre lesquelles la religion a le droit de compter l'action directe d'un Dieu, aussi bien que la science d'envisager la conservation possible d'un sujet physique latent après la mort; mais on n'y peut ajouter rien de démonstratif. L'hypothèse des âmes matérielles et celle de la résurrection demeurent donc au fond les deux types possibles et également admissibles *a priori* de tous les modes de croyance à une autre vie.

J'ai beaucoup étendu ce résumé et ces dernières remarques, parce qu'il s'agissait de points qui ne concernent pas exclusivement les religions, mais se lient de la manière la plus étroite aux principales thèses soutenues dans mes *Essais*. Maintenant, je me bornerai à l'indication de quelques autres idées essentielles, parvenues depuis les origines religieuses jusqu'à nous, mais souvent avec des modifications et des transformations très graves, et dont le développement réclame une étude spéciale.

De toutes les notions, la plus propre, sans doute, à l'esprit religieux est la notion de la prière. Il y faut joindre la croyance corrélative qui admet une action divine provoquée, distincte des lois communes, à laquelle convient le nom de *miracle* aussitôt que le cours ordinaire des choses est censé être un ordre naturel invariable. Certes, quand nous considérons la prière comme la comprennent les tribus descendues jusqu'au fétichisme, que nous pensons au genre de miracles attendus des manœuvres de la sorcellerie chez les sau-

vages, et qu'au regard de cet abaissement, nous plaçons les hymnes du *Rigvêda* dans lesquels l'homme implore ou bénit les grandes et bienfaisantes œuvres des dieux dans la nature, ou les graves légendes de la *Génèse*, qui nous rapportent des pactes sérieux et profonds des familles des patriarches avec la puissance divine, nous trouvons que la différence est grande, et nous reconnaissons jusqu'où va l'influence de la moralité humaine pour la transfiguration d'un seul et même élément de religion dans les âmes. Cependant, à n'examiner que le principe même de la prière et des modifications objectives du monde qu'elle vise à obtenir, on doit avouer que la raison s'y montre faible en estimant les phénomènes désunis et comme individuels, arbitraires, dépendants de volitions toutes spéciales. La personnalité de l'homme y devient de l'égoïsme, puisqu'elle rapporte tout à elle, et souvent à ses moindres intérêts, et subordonne le cours de l'univers aux faveurs dont elle veut être l'objet. Enfin toute la série des illusions psychologiques survient, ici comme en ce qui touche la divination et les prophéties, dans la disposition à tirer parti des coïncidences fortuites, à employer toutes les ressources de l'interprétation, au besoin à s'halluciner soi-même par l'imagination et la foi, pour tirer de l'expérience une vérification de l'attente que la prière fait naître.

Tout cela est si vrai, que le développement des facultés rationnelles de l'homme, celui de l'idée de régularité et de constance appliquée à l'ordre du monde, même alors qu'ils se sont produits concurremment avec des croyances religieuses très vives, ont amené une transformation profonde de la notion de la prière et de ses effets. Autant qu'on l'a pu, on a généralisé et moralisé l'objet des implorations; l'action divine a été de moins en moins envisagée dans les accidents naturels, et de plus en plus dans la conduite de l'histoire, surtout dans les déterminations particulières des âmes, où il était relativement aisé d'y croire, impossible à l'incrédulité d'y opposer des raisons décisives.

C'est à ces conditions qu'il paraît désormais nécessaire de réduire un élément aussi primitif et universel de religion, aussi essentiel à toute forme imaginable de croyance positive et de culte, que celui qui consiste à demander et à attendre de la divinité la réalisation du bien. La transformation est opérée en partie, et serait entière déjà peut-être, sans les embarras qui proviennent de l'acceptation forcée et de l'explication délicate de traditions révérées. Il en est d'ailleurs des visions et des révélations divines comme de la prière objective et des miracles communs. Les phénomènes que j'appellerai du genre de l'*extase*, pour être bref, tendent à s'effacer du culte et de la foi moderne, quoiqu'ils aient tenu tant de place à l'origine, et encore aux époques de *réveil*, et qu'on puisse les regarder comme essentiels à toute fondation religieuse. La loi de décadence de ces phénomènes

n'est pas particulière à l'ère chrétienne; elle s'était déjà produite dans la période finale du paganisme; mais il est certain qu'elle se précipita par l'effet de l'élévation, de la gravité, de la sobriété relatives des croyances de source sémitique, après que le premier enthousiasme d'une foi nouvelle se fût affaibli, et que des causes d'ailleurs très mêlées eurent augmenté l'empire de la réflexion.

Cette loi est surtout sensible dans l'histoire de la divination et de ses usages, autrefois nombreux et variés. La divination eut dans toute l'antiquité aryenne une importance égale à celle qu'on lui vit aussi dans la Chine, et, au surplus, chez les moindres et les plus misérables tribus. Ses méthodes et sa vogue prolongée pendant de longs siècles, grâce aux habitudes prises et à la prévention commune, furent le mobile principal des croyances individuelles, et cependant se trouvèrent graduellement arrêtées par suite des progrès de la culture rationnelle, et tombèrent dans le mépris. C'est alors que vint la propagande sémitique apportant des vues plus hautes sur l'action et l'intervention de la divinité. L'unité de cause, la providence générale, l'alliance de Dieu avec les hommes, le principe de la foi et celui des œuvres morales sous une constante influence divine, se substituèrent aux idées religieuses familières des Aryens. Par conséquent, et malgré tout ce qu'entraîne de prestiges, et ensuite de légendes, une religion qui s'établit dans les âmes, les faits de prophétie et de révélation, faits de nature plus élevée déjà que les oracles, tendirent à se limiter aux cas extraordinaires et aux grands moments d'initiation de la croyance publique.

Ainsi toute cette partie des anciennes religions qui consistait dans la manifestation actuelle de l'inconnu et de l'avenir à l'homme, par voie d'inspiration directe ou par l'observation de prétendus signes divins, a été, on peut le dire, éliminée de l'ordre religieux actif et réel. Elle ne s'est plus composée, en effet, que d'un nombre restreint et localisé de phénomènes de cette espèce, recueillis, consacrés dans une tradition spéciale, employés à la preuve de missions antiques non renouvelables, et soumis d'ailleurs à l'acceptation de la foi, beaucoup plus qu'avoués par la raison et justifiés par l'expérience. Je me place ici, on le conçoit, au point de vue de la religion la plus libre et la plus éclairée, qui est aussi la plus sérieuse et la plus sincère. Mais ce n'est pas tout de convenir que l'inspiration et les prophéties ont cessé, qu'il n'y a plus de miracles, ou qu'il ne faut y voir que des faits de l'ordre pathologique, ou quelque chose de moins respectable encore. On se demande ce qu'on doit penser des grands faits religieux de la tradition. La foi y a ses fondements historiques; la raison veut qu'on y voie des faits moraux tout internes, quand bien

même l'action mystérieuse d'un dieu sur la conscience y tiendrait une place réelle.

C'est sans doute un aveu difficile, que celui qui permettrait d'étendre définitivement à l'interprétation des anciens phénomènes de religion les mêmes règles de psychologie et de morale qu'on craint si peu d'appliquer aux phénomènes actuels d'un ordre analogue, envisagés dans les consciences où ils se produisent individuellement. La critique et les bonnes méthodes d'histoire philosophique y conduiront cependant, à moins que le cours de la raison moderne ne subisse quelque grave échec. La religion n'y périra certes point, et je croirais plutôt qu'elle y puisera de nouvelles forces, en faisant un pas nouveau et décisif pour s'éloigner des illusions qui se sont mêlées à ses origines, en s'idéalisant et prenant tout à la fois une conscience plus claire de sa vraie et sincère nature. L'exégèse scientifique, la *mythologie*, au besoin, étudieront, classeront les faits religieux du passé, quels qu'ils soient, comme des faits de conscience, et donneront la théorie des erreurs, des chimères, des vertiges moraux que l'ignorance, l'imagination et la passion de leurs auteurs, se mêlant à la foi, ont engendrées; le sentiment religieux démêlera parmi ces faits ceux où l'inspiration divine, la vérité, la sainteté lui paraîtront avoir imprimé des marques, et, les donnant pour base à la tradition sacrée, les proposera à croire aux générations successives.

Le propre de la foi religieuse, en effet, et par où elle diffère des croyances d'ordre général, c'est non seulement qu'elle s'attache à la tradition, encore bien qu'altérée et transformée, au lieu de placer la conscience droit en face des phénomènes physiques et moraux ; mais c'est surtout qu'elle met dans cette conscience et dans l'histoire une influence, une action de Dieu pour révéler et faire croire : elle explique par l'action divine une suite de faits dont nulle science ne chercherait la source hors de la nature ou de l'homme. Or ce principe des religions, qui domine leurs traditions elles-mêmes, qui les commence et qui aussi les révolutionne, et que, sous le nom de *surnaturel*, on oppose à la méthode des sciences et à la critique, on a tort de penser que cette dernière ait le pouvoir ou le droit de le renverser. L'affirmer, sans doute, elle ne le saurait, à moins de se faire elle-même religion et de n'être plus la critique : et si on pense autrement, c'est qu'on n'a pas une idée juste de la foi et de sa manière de saisir les objets. En contester des applications particulières, elle le peut, et elle le doit; et encore ici il faut ne rien soupçonner de l'esprit et de l'utilité de la science, pour ne pas comprendre que l'indémontrable est exclu de l'objet de ses recherches, mais qu'il lui est interdit *par là même* de confondre l'indémontrable avec l'impossible. On ne peut pas plus nier qu'on ne peut affirmer *scientifiquement* la possibilité que

des modifications de l'âme ou des faits de l'histoire aient parmi leur coefficients une action divine. La religion s'empare de cette possibilité, en définit les objets et leur confère la réalité par la foi. La critique reprend son droit en exposant ce qui lui semble le plus probable de l'espèce naturelle des phénomènes religieux. Par là elle impose à la foi des bornes, au grand bénéfice de cette dernière dont l'épuration est un effet qu'elle ne subit pas sans peine, mais surtout de la raison générale et de la liberté qui sont partout menacées quand la religion se croit trop certaine, et certaine de trop de choses.

On dit avec raison que la foi vient des Hébreux, et elle en vient moins encore pour le fond et la matière des croyances que pour le principe même qui les pose toutes et les avoue comme telles. Ce fut dès la haute antiquité l'apanage de la nation qui se fit de la vie humaine, de la vie morale, l'idée la plus grave, reçut de l'existence du mal dans le cœur de l'homme l'impression la plus profonde, et apporta la passion la plus sérieuse à s'informer de la justice. La foi lui était nécessaire, parce qu'elle cherchait la source du devoir, soit individuel soit national, dans les bienfaits et dans la volonté d'un Dieu saint. La faiblesse et la corruption de l'homme n'étaient, sans doute, capables de s'élever en ce temps à la justice, qu'en s'exaltant par un idéal de commandement divin pris tout entier hors de l'homme. De là le concept auquel le *Peuple de Dieu* arriva, d'une législation divine directe, embrassant toutes les sphères de l'âme; et de là aussi, plus tard, son espérance d'une humanité régénérée, vivant saintement sur la terre, mais toujours avec l'aide ou plutôt par l'œuvre même de Dieu. Ni l'excès de cette méthode de la foi, employée à l'exclusion de toute autre pour la définition du vrai et du bien, ni la résolution de toute puissance et de toute vertu en une seule volonté suprême (sous la réserve du libre arbitre humain pourtant), ne doivent nous faire oublier que la croyance est l'unique moyen d'atteindre certaines vérités, et les plus hautes; qu'elle est un élément d'affirmation de celles que nous abordons par des voies différentes, un fondement de la raison pratique et une sanction externe, si ce n'est indispensable à tous, au moins singulièrement précieuse, de l'ordre interne de la conscience. L'humanité doit donc à l'initiative des Hébreux la connaissance et l'usage formels de cet organe des religions, la foi, qui est aussi une condition, quoique moins apparente et trop peu avouée, de tout ce qu'on nomme doctrine en philosophie.

Quelques races de la famille aryenne ont uni à une plus grande ouverture d'intelligence, à une acceptation plus naïve de la nature et de ses lois, moins distinguées de Dieu, à plus de légèreté aussi dans les sentiments, et à une impression moindre de la corruption

humaine, dont peut-être elles n'avaient pas des motifs si fondés de connaître les abîmes, une notion immédiate du bien, vu dans la conscience, la formule du droit et du devoir, l'indépendance de l'esprit, la passion du raisonnement, l'ardeur désintéressée de la recherche en tout genre. Des aptitudes et des vertus de ces races sont sortis la civilisation, c'est-à-dire l'ordre civil et politique établi rationnellement, la conception et la pratique de la loi, l'exemple des cités libres; dans une autre sphère, l'esprit de la science et la promesse de ses conquêtes indéfinies; dans une autre encore, l'art, la création du beau par la réflexion et dans la liberté. S'il faut donner un seul nom à ce que l'humanité actuelle doit ainsi à de petits peuples, à quelques hommes, afin de l'opposer à ce qu'elle tient d'un autre petit peuple, la *foi*, ce nom, c'est la *raison*. En effet la science est la raison qui cherche le vrai; l'art est la raison qui travaille à reproduire ou imiter la nature, et la justice est l'œuvre de la raison dans les relations humaines.

Malgré l'opposition de méthode entre la raison et la foi, nous devons considérer que l'identification du droit avec la volonté divine n'a pas les conséquences qu'on pourrait craindre, chez une nation qui possède l'idée du juste et en fait un attribut de Dieu. Cette nation s'est formée, en effet, de la justice et de la liberté des notions tellement fermes qu'elle a conçu ses rapports avec Dieu même comme un contrat. La théocratie lui a été, quoi qu'on dise, inconnue de fait, parce qu'elle n'en a point appliqué le principe en remettant tous les pouvoirs et sa conscience à une autorité sacerdotale. Il faut donc ranger les Hébreux (plus tard les Juifs) avec les Grecs et les Romains, parmi les peuples du droit, et les opposer ensemble à tous ceux qui couvraient et couvrent encore la terre et n'ont jamais connu que la sujétion et l'obéissance, le devoir pur, sans contre-partie et sans garantie. Ce que la raison et la liberté politique ont été pour quelques-uns, la liberté de la conscience a pu l'être pour d'autres. Le christianisme a rendu le principe de la foi indépendant de la nationalité; il l'a pour ainsi dire généralisé et affranchi en théorie. En pratique, il en est bien autrement. Le fanatisme des individus et des églises a toujours menacé, puis atteint profondément la liberté de conscience; mais on ne saurait dire que la raison l'ait emporté ailleurs et l'emporte encore sans peine sur la pression des gouvernements, le goût du repos et le matérialisme des habitudes.

L'intolérance de la raison se jugeant invariable et nécessaire *plus que de raison*, la tyrannie de l'opinion, du nombre, de la force invoquant elle aussi sa légitimité, tiennent plus de place dans l'histoire que l'usurpation de la foi arbitraire sur les consciences, usurpation commise sous le prétexte d'une autorité divine, avec le moyen réel

de la puissance brutale. Cela n'empêche pas notre initiation rationnelle d'être due à des peuples que leurs passions ont portés à ces violents abus. De même, le principe de la foi libre est entré dans l'esprit humain chez une race, et s'y est établi à des époques où paraissent les plus grands exemples de sa violation. C'est à nous de répudier l'héritage des illusions, des erreurs, des crimes mêlés à la foi, d'un côté, comme à la raison, de l'autre, et d'épurer la tradition d'un idéal dont nous avons la conscience plus nette qu'on ne l'eut jamais.

Si les phénomènes qui impliquent ordinairement l'illusion de l'âme sont naturels aux religions primitives, et doivent disparaître d'une religion épurée; si la foi doit se mieux connaître, se confondre moins avec une intuition réelle ou une preuve, et ne plus s'imposer; si la prière aussi se transforme à mesure que s'étendent la raison et l'expérience, il est encore un trait qui n'appartient pas moins universellement aux anciens cultes, et qui n'est pas tellement lié cependant aux croyances essentielles du genre humain qu'il ne s'efface enfin ou ne consente à se voiler, quand sa présence n'est plus compatible avec l'état de l'esprit et de la moralité. Je parle du sacrifice. La prière, sous sa forme la plus naïve, y conduit aussitôt, la justice suggérant l'idée d'une offrande à faire en échange d'un bien demandé. L'offrande peut d'ailleurs être une pure démonstration de partage et de reconnaissance, ou viser à procurer au dieu un bien réel, une nourriture physique, ou peut-être symbolique, ou enfin constituer seulement pour l'homme un renoncement, une privation réelle ou apparente, au moyen de laquelle il prouve son dévouement et mérite des grâces en retour. Le sacrifice, dans ces acceptions diverses, est probablement aussi primitif que possible et de la même ancienneté que les dieux. Il suppose de l'illusion et des idées puériles, sans rien de directement immoral ou qui dénote la perversion du cœur.

Celle-ci commence à se manifester dans les sacrifices sanglants, lorsque le meurtre des animaux devenant la base de l'alimentation, les hommes se flattent de rendre les dieux complices de leurs banquets en les appelant à les partager. Car ce n'est pas sans un trouble de la conscience que l'usage de la nourriture animale put d'abord s'établir. La justification de la coutume, justification cherchée dans la complicité divine, fut l'abandon définitif de l'idéal sur ce point, une déclaration de conformité entre le mal régnant et l'ordre divin ou souverain du monde. Cependant il y avait à déchoir encore. Modeler la justice sur les faits de la nature, exalter la chasse et le carnage, la guerre, et se faire un jeu de ce qui pouvait n'avoir procédé originairement que du droit de la défense; plus que cela, instituer le meurtre industriel et le sanctifier en lui donnant la forme du sacri-

fice, c'était peu, si les dieux faits à l'image des hommes n'étaient eux-mêmes censés exercer méchamment leur puissance. Ce nouveau pas se fit dans les sacrifices expiatoires.

L'idée de l'expiation ne serait qu'un accessoire naturel de celle du sacrifice si elle restait à l'état rudimentaire. Je veux dire que l'offrande, au lieu d'un simple don, peut devenir spontanément un acte de soumission et de réparation, dès qu'on suppose le dieu offensé pour des raisons quelconques. De même, la privation que l'on s'impose ou le mal que l'on s'inflige volontairement s'offrent comme des moyens d'échapper à de plus grands maux qu'on a mérités de la puissance des dieux, et sont des sortes de sacrifices. Mais l'expiation ne se borne pas là. Son idée s'aggrave, quand s'aggravent aussi celles du péché humain et de la colère divine. Alors viennent les sacrifices douloureux, les pratiques cruelles, le raffinement dans le choix des victimes, ensuite la substitution de celles-ci les unes aux autres, et tout ce que l'homme peut inventer pour mettre au lieu de la conscience la coutume, au lieu du devoir les peines qu'il s'inflige à lui-même, et pour se trouver des remplaçants qui les subissent.

Ce développement du concept de l'expiation a pu être épargné à des races et à des religions considérables, ou s'y borner à des rites locaux, passagers, empruntés peut-être. Dans ce cas, les sacrifices demeurent tels qu'on les entendit le plus communément dans le monde aryen et chez les Chinois. Si le concept se fortifie et s'aggrave, au contraire, on a le sacrifice comme le comprirent probablement les Aryens de l'Inde en leurs doctrines cosmogoniques et théogoniques, en leurs pratiques insensées de mortification, et certainement le monde sémitique tout entier; et il peut s'y joindre des vues erchatologiques engendrées par le même esprit. L'état de la moralité des peuples, et par conséquent de leur idéal, a sur la croyance qu'ils adoptent en matière d'expiation une influence décisive, et les tranche en deux groupes inconciliables. Se représentent-ils des dieux puissants qui versent les maux comme les biens sur la terre, prodigues des uns, avares des autres, au dire de l'expérience; des dieux dévorateurs, encore plus qu'auteurs de quelques ombres de vie, toujours irrités, conservateurs jaloux de leur essence, en vertu de laquelle tout est à eux et leur revient, s'il ne leur est chèrement payé pour un temps ? dans cette hypothèse, l'expiation prend un sens tout matériel, et le sacrifice est l'acte par lequel on achète la jouissance de biens usurpés, en abandonnant une partie de ces biens, ou encore en se chargeant de maux qui les compensent. En théorie, on imaginerait difficilement un système plus odieux de gouvernement du monde, formulé et consacré par une religion. En pratique, les cultes les plus atroces découlent de cette conception.

Mais un peuple envisage-t-il le mal dans la volonté humaine surtout, dans les manquements à la loi, telle qu'il la comprend, et le bien dans la volonté divine avec la justice ? l'expiation et les sacrifices auront à ses yeux un caractère moral ; le dieu, maître terrible de toutes choses, et qui peut les retirer toutes à lui, passera pour n'infliger que des peines méritées et ne commander rien que de droit et d'utile. Les biens et les maux seront regardés comme des modes de rétribution de la fidélité et de l'infidélité. Si de grandes erreurs s'attachent à ce genre d'interprétation du gouvernement divin, si l'interprétation du juste s'y montre fautive, si la substitution et la réversibilité sont iniques, en dehors de la loi naturelle, si enfin l'expiation est une notion fausse quand on croit suppléer à l'amélioration et à la correction morale, par des rites, des cérémonies et des peines acceptées, le peuple qui s'est gardé avec énergie dans cet ordre d'idées pourra trouver dans sa conscience en éveil une sauvegarde contre les conséquences odieuses qui ont suivi, chez d'autres, de semblables croyances. Une doctrine sortira de son sein, qui élevant, épurant par une extrême généralisation et réduisant à l'unité l'idée du sacrifice et de l'expiation pour le peuple, obtiendra dans la conception même d'un dieu sacrifié le moyen d'abolir tous les sacrifices.

Il est arrivé deux fois dans le monde et sur deux grands théâtres, quoique l'un soit éloigné de notre point de vue, que des religions ont réagi profondément contre les dogmes de guerre et de sang, ont fait prévaloir la bonté sur la puissance, et donné du bien et du mal des définitions vraiment propres à la pure conscience. L'une de ces religions a effacé jusqu'à la trace des anciens sacrifices ; elle les a remplacés par le dévouement de ces hommes divins qui descendent des espaces célestes, et viennent sauver leurs frères de la terre par l'exemple des sublimes vertus et l'enseignement de la vérité. L'autre, assumant en un seul sauveur tous les péchés du monde, a fait de lui, si l'on s'en tient à d'étranges termes consacrés, la victime unique livrée par Dieu à la colère de Dieu, en la personne de Dieu fait homme. Ce dogme a rendu le sacrifice expiatoire en quelque sorte tout doctrinal et, par une conséquence naturelle, entièrement symbolique, encore bien qu'on l'enseigne au sens propre. Et d'abord l'offrande de la victime, renouvelée dans le culte, ne saurait, pour la dévotion la plus exaltée, se prendre, quoi qu'on dise, au sens littéral ; car elle porte un défi à l'imagination. Mais l'idée même de la victime divine substituée ne peut plus guère passer que pour une forme donnée à la doctrine de l'indignité humaine, de l'amour divin, et du salut par la grâce. Le reste, c'est-à-dire l'expiation par substitution, dépend des inintelligibles subtilités scolastiques sur la dualité des natures et des volontés en une seule personne, et la trinité des personnes en un seul dieu, et ne

doit pas survivre à un genre d'élucubrations dont l'esprit humain est visiblement revenu. Il est permis d'affirmer que tout ce que la connaissance de la justice a gagné dans le monde, le dogme antique du sacrifice l'a perdu ; car ce dogme avait pour mobile secret, quand ce n'était avoué, la pensée de tirer personnellement profit des souffrances et de la mort d'autrui. Mais la doctrine épurée du sacrifice, la croyance à la vertu du dévouement subsiste, et reste plus que jamais le fondement de la morale religieuse, qui est la morale de l'amour divin.

FIN DE L'INTRODUCTION

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE DES ORIGINES MORALES ET DU DÉVELOPPEMENT MORAL DE L'HUMANITÉ

Pages.

Chap. I. — Plan de l'ouvrage 1

Chap. II. — Des commencements de l'humanité au point de vue de Kant 4

Du passage de l'instinct à la raison. — Premiers progrès des hommes selon Kant. — Valeur de la légende des Hébreux. — Erreur de Kant sur la nature de la chute et du progrès. — Solution de l'antinomie de la civilisation et de la nature. — Réfutation de la théorie de Kant sur les origines morales. — Comparaison de la théorie de Kant avec la légende. — Loi de solidarité naturelle. — Définition de la solidarité sociale. — Cause première de l'erreur de Kant.

Chap. III. — Les conjectures de Kant sur les commencements de l'histoire de l'homme 23

Traduction de l'opuscule. — Observations sur les *Conjectures*. — La tendance de Kant à l'évolutionnisme.

Chap. IV. — Doctrines philosophiques sur l'essence du mal dans l'humanité 38

L'émanation, le dualisme : formes religieuses. — Les philosophes : le cartésianisme. — Malebranche. — Spinoza. — Leibniz et l'école de Kant. — Fichte. — Fichte et Schopenhauer : opposition et similitudes.

Chap. V. — Origine historique des vertus et des vices 51

De l'état moral primitif. — Antagonisme des passions. — Origine de la prudence. — Origine de la tempérance. — Origine de la force. — La bienveillance, l'altruisme, l'égoïsme. — Origine de la justice. — Éléments et progrès du premier mal.

Chap. VI. — Développement solidaire du mal. Point de vue moral des races 62

Réaction du mal contre le mal. — La légende sémitique de Kaïn. — Deux espèces dans le crime. — Scission morale des familles humaines. — Application de la loi de solidarité. — Établissement des races éthiques.

Chap. VII. — Origines morales et politiques. Solidarité du bien et du mal 75

Premier resserrement du lien social. — Si l'homme est naturelle-

Pages.

ment un être social. — En quel sens le mal peut être une source du bien. — Définition plus exacte du premier mal.

CHAP. VIII. — **Essence, progrès ou décadence de la justice.** 82

Notion universelle du juste. — Le contrat. — La justice positive. — Antagonisme des droits naturel et positif. — Principes de la conservation et du progrès.

CHAP. IX. — **Principes de la perversion de la justice.** 90

Illusion et erreurs de la justice. — Origine morale des empires. — Réaction de l'amour contre l'injustice. — Antagonisme de la justice et de l'amour. — Civilisations nées de principes divers. — Forme de l'injustice dans le système de l'autorité ; — dans le système de la liberté. — La raison d'État et la souveraineté du but.

CHAP. X. — **Des écoles d'histoire et de morale.** 103

Deux traditions : l'Église, les philosophes. — Les thèses morales de Kant. — Les successeurs de Kant : Hegel. — Morale de Hegel. — Série historique de Hegel. — L'école saint-simonienne. — La théorie positiviste de l'histoire. — L'école phalanstérienne.

CHAP. XI. — **Étude comparative des vues de Kant, H. Spencer et Schopenhauer sur l'histoire générale** 132

L'*Idée d'une histoire universelle* de Kant. — Examen critique de cette *Idée*. — Sa supériorité morale. — L'utopie universelle de H. Spencer. — Concordance entre les diverses utopies passionnelles. — Le millénarisme laïque. — L'idée de l'histoire au point de vue pessimiste. — Attitude de Schopenhauer à l'égard du panthéisme et de l'optimisme. — Le pessimisme de Schopenhauer.

DEUXIÈME PARTIE

CRITIQUE DE LA RELIGION ET DE LA MORALE AUX ÉPOQUES PRIMAIRES

CHAP. I. — **Lois de la critique appliquée aux religions.** 153

Définition des temps non historiques. — Règles de la critique. — Des miracles. — Des révélations. — Du rôle des révélateurs. — Du fondement des dogmes religieux. — Du symbole, du mythe et de la légende.

CHAP. II. — **Des définitions de la religion** 170

Définition donnée par Kant ; sa correction. — La crainte comme élément des religions. — Définitions de Hegel et de Max Muller. — De l'humanisme. — Théorie de la religion de H. Spencer. — Définition de M. Réville.

CHAP. III. — **Des religions dans l'état moral le plus bas** 186

Des hypothèses en matière de religion primitive. — L'homme primitif en présence de la nature. — La passion premier mobile de la religion. — La superstition et le culte des fétiches. — État moral et sacrifices correspondants. — Notions élémentaires d'une autre vie. — De la notion de Dieu comme cause absolue.

CHAP. IV. — **Du commencement empirique de la religion et de la réflexion** 199

Rapport de la conscience religieuse à l'idée morale. — La religion

Pages.

doit être hypothétique. — L'homme primitif eu égard à la réflexion et à la morale.

CHAP. V. — **De quelques religions de tribus** 209

Si la religion a dû commencer par le fétichisme. — Tribus diverses. — Les sacrifices. — L'anthropophagie. — Les mœurs.

CHAP. VI. — **Examen des hypothèses sur l'état sauvage** 227

Idéal de l'homme avant la culture. — Confusion du sauvage et de l'homme primitif. — Identité naturelle du civilisé commun et du sauvage. — Leurs points de distinction. — Application de la parabole de Saint-Simon à la civilisation. — Analyse de la déchéance morale. — Origine et causes de l'état sauvage.

CHAP. VII. — **D'une hypothèse évolutioniste sur l'origine des croyances religieuses** 238

Opinion de H. Spencer sur l'homme primitif. — L'illusion source des premières croyances selon H. Spencer. — L'hypothèse des *doubles*. — Le néoévhémérisme.

CHAP. VIII. — **Origines chinoises** 246

Isolement des Égyptiens et des Chinois dans l'antiquité. — Rapports et oppositions de ces deux peuples. — Origines chinoises. — Déluge d'Iao. — Anciennes dynasties de la Chine. — Premiers éléments de la religion des Chinois.

CHAP. IX. — **Religion patriarcale des Chinois et des Japonais. Morale des Chinois** 255

Idée générale de la divinité et de l'ordre. — Les esprits et leurs trois ordres. — Esprits du Ciel et de la Terre. — L'immortalité et les Mânes. — Sacrifices et rites. — Procédés auguraux. — Morale des Chinois. — Religion primitive des Japonais.

CHAP. X. — **Origines égyptiennes. La théocratie. La morale des Égyptiens** 269

Les Égyptiens. Leur race. Leur langue. — État primitif de la société. — Morale des Égyptiens. — Premiers éléments de la religion Égyptienne.

CHAP. XI. — **Religions locales de l'Égypte** 277

Dieux locaux et dieux généraux. — Dieux de Memphis, — de Thèbes, — d'Héliopolis, — de Saïs.

CHAP. XII. — **Centralisation théologique de l'Égypte. Légendes, dogmes, cultes, diététique** 286

Légendes de Hésiri. — Le mythe chez les Égyptiens. — Personnage de Taout. — Dogme et culte des animaux divins. — Histoire des Hapis. — Sacrifices et rites. — Éléments de l'eschatologie égyptienne.

CHAP. XIII. — **Le monde aryen. Origines aryennes. L'esprit mythologique** 302

Mythologie naturelle du langage. — Procédé mythologique du Rigvéda. — Esprit mythologique des peuples aryens.

CHAP. XIV. — **Mythes principaux et culte de l'Arye primitive** . . . 308

Divinités météoriques de l'Arye primitive. — Mythe d'Indra et des Asouras. — Divinité et doctrine du Soma. — Le sacrifice et les mœurs. — Yama et les Pitris.

CHAP. XV. — **Éléments de l'anthropomorphisme, éléments du panthéisme chez les Aryens** 320

Marche et progrès de l'anthropomorphisme. — Origine des idées de

Pages.

la Maïa et des transformations magiques. — Premiers tâtonnements du panthéisme. — Fusion de l'anthropomorphisme et du panthéisme. — La notion de loi chez les Aryens.

CHAP. XVI. — **Origines helléniques. Anciens éléments de la mythologie grecque** 334

Définition de l'esprit anthropomorphique. — Mythologie primitive des Grecs. — Prométhée. — Zeus. — Dieux spéciaux, dieux locaux. — Les dieux héros : Hèraklès, Dionysos.

CHAP. XVII. — **La poésie et la morale des Grecs. Esprit d'Homère.** . 349

Esprit des poètes. — Homère et Hésiode. — Caractères de l'épopée. — Rapport de l'esthétique et de la morale. — Morale d'Homère.

CHAP. XVIII. — **Culte, divination, eschatologie primitive des Grecs.** 362

Le sacrifice chez les anciens Grecs. — Les oracles. — L'inspiration libre. — Les *eidola* et la permanence de la personne. — L'Hadès et ses demeures. — Doctrine de la rémunération temporelle.

CHAP. XIX. — **Esprit politique et religieux des races italiques** . . . 371

Considérations sur quelques nations aryennes. — L'esprit étrusque comparé au grec et au latin. — Aristocratie et démocratie. — Mythologies italiques. — Caractéristique des Latins. — L'anthropomorphisme italique. — Mânes, Lares, Pénates.

CHAP. XX. — **La « relligio » des Romains. Ses conséquences** 382

Sens des mots *relligio* et *superstitio*. — Vertu et fortune de Rome. — La divination et les sacrifices à Rome.

CHAP. XXI. — **De quelques autres peuples aryens** 387

Caractéristique des Germains; leur mythologie. — Caractéristique des Celtes; leur mythologie. — De quelques autres races venues en Europe.

CHAP. XXII. — **Origines sémitiques. De la question du déluge et de quelques points de chronologie** 395

Nature des traditions concernant le déluge. — Époque du déluge des Chinois et des Sémites. — Du déluge dans les traditions de l'Inde. — Chronologie des patriarches hébreux. — Système artificiel des patriarches antédiluviens.

CHAP. XXIII. — **Origines sémitiques. Suite** 413

Berceau des races sémitiques : document élohiste. — Document jéhov-élohiste. — Distribution des races humaines au point de vue des Sémites. — Question de la race kouschite. — Légendes de Nimrod et d'Assour. — Sens réel de la distinction des Kouschites et des Sémites.

CHAP. XXIV. — **De l'antiquité patriarcale chez les Hébreux** 431

De la méthode à suivre à l'endroit des légendes. — Appplication à la légende hébraïque des patriarches.

CHAP. XXV. — **Unité, divisions et caractères des Sémites** 434

Caractère distinctif des Sémites : la langue. — Peuples et langues irréductibles de l'Ancien Monde. — Extériorité mutuelle des Aryens et des Sémites. — Caractéristique morale et intellectuelle des Sémites. — Leur division. — Les radicaux sémitiques de la divinité. — Question du monothéisme sémitique.

CHAP. XXVI. — **Sémites monothéistes. Époque primitive** 455

De la critique du Pentateuque : résultats généraux. L'élohisme et le jéhovisme. — Du caractère et de l'origine du jéhovisme. — Légende des fils d'Élohim et des filles d'Adam. — Idées de la

Pages.

création, de la Providence, de l'Alliance. — Visions et révélations divines. — Culte primitif : le haut lieu, l'arbre, la stèle. — Les sacrifices, la diététique, la circoncision. — Notions morales des patriarches hébreux.

Chap. XXVII. — **Sémites polythéistes. Époques primitives** 490

Origines sémitiques polythéistes. — Des principales qualités divinisées. — Melkarth, Hercule phénicien et dieu solaire. — Astaroth et Adonaï; leur culte et leurs fêtes. — Déterminations astrolâtriques des dieux. — Les dieux rois, artistes et révélateurs. — Les dieux Kabires. — La mythologie de Sanchoniathon. — Sacrifices d'enfants, castration, prostitution sacrée. — Les sacrifices cruels.

Chap. XXVIII. — **De l'esprit de la critique biblique chez E. Renan et chez E. Scherer** 516

Nos rapports à la tradition hébraïque. — Attitude de la critique hostile à cette tradition.

Chap. XIX. — **Les origines chaldéennes** 524

Les découvertes concernant la Chaldée antique. — Chaldéens et Sémites. — Chronologie des anciennes dynasties. — Apports de races diverses. — Synthèse chaldéo-assyrienne. — Spiritisme touranien. — Les hymnes magiques. — Mythologie chaldéenne. — Transformations d'idées et de cultes. — Cultes astrolâtriques.

Chap. XXX. — **Récapitulation des deux premières parties** . . . . .

La morale et l'histoire. — Le progrès. — La déchéance. — Le mal initial et radical. — La morale et la religion. — Les races éthiques. — Les races dégradées et les races nobles. — Caractéristique religieuse des races. — Détermination des dieux. — L'esprit mythologique. — Les procédés non mythologiques en théologie. — État actuel des divers procédés. — Ce qui subsiste encore des plus anciennes traditions religieuses. — La doctrine des âmes. — La prière. — La divination et le miracle. — L'antagonisme de la raison et de la foi. — La doctrine de l'expiation. — Le sacrifice.

ANGERS, IMP. A. BURDIN, RUE GARNIER, 4.

Date Due

D16 .8.R41
Introduction a la philosophie analytique
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00021 4603